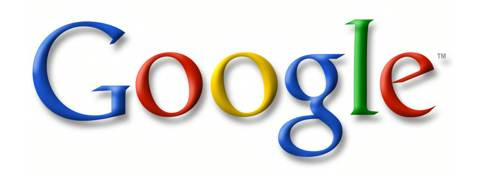



AH 4SFX L


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169
כדברך
הבינני
JOH. XVII
17
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.







DIE

SSABIER UND DER SSABISMUS

VON

Khvol'son

Dr. D. CHWOLSOHN,

PROFESSOR AN DER KAISERLICHEN UNIVERSITÄT ZU ST. PETERSBURG UND MITGLIEDE DER DEUTSCHEN MORGENL. GESELLSCHAFT.

BAND II.

Orientalische Quellen zur Geschichte der Ssabier und des Ssabismus.

ST. PETERSBURG.

BUCHDRUCKEREI DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

1856.

Zu beziehen durch Eggers et Comp. in St. Petersburg und durch Leopold Voss in Leipzig.

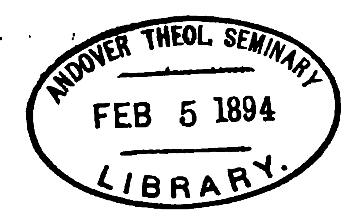
Preis beider Bände: 5 Rbl. S. = 5 Thl. 16⅔ Ngr.

C

Gedruckt auf Verfügung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,

den 2. April 1856.

A. v. Middendorff,
beständiger Secretar.



Inhaltsverzeichniss.

Orientalische Quellen

zur Geschichte der Ssabier und des Ssabismus.

EINLEITUNG

IN

DIE HAUPTQUELLEN ÜBER DIE SSABIER IN HARRÂN

UND

DEN SSABISMUS IM WEITEREN SINNE [1].

A.

Schriften, die von den SSABIERN selbst verfasst worden sind.

I. Thâbit ben Qorrah, geboren 221 (826), gestorben 288 (901), ein grosser Gelehrter, der auch in der europäischen Welt bekannt ist, der griechisch, arabisch und syrisch sehr geläufig sprach und schrieb, der auch sehr viele Werke aus dem Griechischen übersetzte und viele Uebersetzungen des 'Honein ben Is'hâq verbesserte, und über den wir oben [2] schon einige Notizen mitgetheilt haben, schrieb über die Religion der Ssabier

1) Wir setzen dieses Capitel hierher und nicht an die Spitze des ersten Bandes, wohin es eigentlich gehört, weil sonst unser Urtheil über diese und jene Quelle dem Leser, ohne die nähere Kenntniss des richtigen Verhältnisses zwischen den verschiedenen Arten von Ssabiern, unverständlich wäre.

2) Siehe oben Bd. I, Buch I, C. XIII, N. I.

in syrischer Sprache folgende Werke, die noch Abûlfarag Barhebräus zum Theil gesehen und besessen hat[3]:

1) ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܢܡܘܣܐ ܘܩܢܘܢܐ ܕܚܢ̈ܦܐ, Liber de lege et canonibus Ethnicorum[4];

2) ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܩܘܒܪܐ ܕܡܝ̈ܬܐ, Liber de sepultura mortuorum;

3) ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܫܘܪܪ ܬܘܕܝܬܐ ܕܚܢ̈ܦܐ, Liber de confirmatione religionis Ethnicorum[5];

4) ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܕܟܝܘܬܐ ܘܛܢܦܘܬܐ, Liber de munditie et immunditie[6];

5) ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܚܝܘ̈ܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܫܦܝܪܝܢ ܠܡܬܕܒܚܘ ܡܕܒܚܝܢ ܘܡܬܩܒܠܝܢ ܕܚܢ̈ܦܐ, Liber de animalibus sacrificio aptis[7];

---

3) Barhebräus sagt in seiner Chronik p. 176: Th'âbit ben Qorrah habe im Arabischen 150 Schriften geschrieben, ܘܣܘܪܝܐܝܬ ܐܦ ܐܝܬ ܠܗ ܐܝܟ ܝܘ̄ ܟܬܒܐ, ܕܡܢܗܘܢ ܠܣܘܓܐܗܘܢ ܚܙܝܢ ܘܩܢܝܢ, «Syrisch hat er 16 Schriften verfasst, von denen wir die meisten gesehen und besessen haben». (Mayer übersetzt diese Stelle in seinen «Beiträgen zu einer richtigen Uebersetzung etc. des Barhebräus» p. 103 vielleicht richtiger: Syriace scripsit circiter 16 libros, si quidem de illis sermo est, quos ex multis nos et videmus et possidemus). Da nun unter diesen 16 Schriften 11 vom Ssabismus handeln, so wird Barhebräus doch wohl wenigstens einige von diesen näher gekannt haben.

4) Man wundere sich nicht, dass wir hier Schriften über Heidenthum schlechthin als ssabische bezeichnen; wir wissen jetzt, dass die Syrer nie von Ssabiern sprechen und dass sie dieselben schlechthin immer «Heiden» nennen (vgl. oben Bd. I, Buch I, C. VIII). Dieselben Schriften werden von el-Qifthî in Tâwârîch-el-'Hukamâ (Ms. arab. der k. k. Bibliothek in Wien, Nr. 105) und von Barhebräus selbst als ssabische bezeichnet; s. gleich Anmk. 12. und unten Text Nr. VII.

5) Bruns hat den Titel dieses Buches unübersetzt gelassen. Wir übersetzen ihn nach Assemanni (vgl. Anmk. 11). Meyer übersetzt ihn l. c.: liber de veritate etc. — Vgl. Bd. I, Buch I, C. IX., wo wir eine Lobrede des Th'âbit auf das Heidenthum nach Barhebräus mittheilen, welche wahrscheinlich dieser Schrift entnommen wurde.

6) Vgl. unten Text Nr. I, C. I, §. 7, p. 9 u. die Anmkn. z. d. St. 68—70, p. 98 ff u. Text Nr. IV, §. 28.

7) Vgl. l. c. C. I, §. 5, p. 7 f. und die Anmkn. z. d. St. 48 — 54, p. 77 — 86.

6) ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܫܥܐ ܕܨܠܘܬܐ, Liber de horis precum[8];

7) ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܩܪ̈ܝܢܐ ܕܡܬܩܪܝܢ ܠܟܠܚܕ ܚܕ ܡܢ ܟܘܟܒܐ ܫܒܥܐ ܡܬܛܟܣܢܝܬܐ, Liber de lectionibus recitandis ad singulas septem planetas accommodatis[9];

8) ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܬܝܒܘܬܐ ܘܬܟܫܦܬܐ, Liber de poenitentia et deprecatione;

9) ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܬܘܕܝܬܐ ܕܨܒܝ̈ܐ, Liber de religione Ssabiorum;

10) ܟܬܒܐ ܕܦܘܠܓܐ ܕܝܘܡܬܐ ܕܫܒܘܥܐ ܠܘܩܒܠ ܟܘܟܒܐ ܫܒܥܐ, Liber de distributione dierum hebdomadis secundum septem planetas[10];

11) ܟܬܒܐ ܕܢܡܘܣܐ ܕܗܪܡܝܣ ܘܨܠܘܬܐ ܗܢܝܢ ܕܡܫܬܡܫܝܢ ܒܗܝܢ ܚܢܦ̈ܐ, Liber de legibus Hermetis et de orationibus, quibus utuntur Ethnici[11].

Noch eine arabische Schrift über die Lehren der Ssabier wurde ihm zugeschrieben, die aber nicht von ihm herrührt[12].

---

8) Vgl. l. c. §. 3, p. 5 f. u. die Anmkn. z. d. St. 36 u. 38, p. 63 ff. u. p. 69. u. unten Text IV, §. 28.

9) Vgl. unten Anmk. 16. u. Text Nr. I. l. c. Anmk. 36, p. 68.

10) Vgl. unten l. c. C. IV, ib. Anmk. 159, p. 173 f.

11) Siehe Greg. Barhebr. Chron. Syr. p. 176. u. Assemanni Bibl. or. T. II, p. 316 f. u. T. III, P. II, p. 613., wo diese Schriften aufgezählt sind.

12) Im Tâwârîch el-'Hukamâ vita Th'âbit ben Qorrah (ثابت بن قرة) heisst es f. 69, *b.*:

وفى ايدى الناس.... رسالة عربيّة منسوبة اليه فى شرح مذهب الصابيين وسألت ابا الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة عن هذا الرسالة... فقال ليس ذلك لثابت ولا وجدته فى كتبه ولا دساتيره

"Es giebt eine arabische Abhandlung über die Lehre der Ssabier, die ihm (Th'âbit) zugeschrieben wird. Ich befragte aber (dies sagt Abû-'Alî el-Mo'hsin ben Ibrahîm ben Hilâl ess-Ssâbî, der ein Verzeichniss der Schriften des Th'âbit ben Qorrah geschrieben hat; vgl. oben Bd. I, Buch I, C. XIII, Nr. XV.) den Abûl'hasan Th'âbit ben Senân ben Th'âbit ben Qorrah über diese Abhandlung, und er sagte, sie rühre nicht von Th'âbit her und er habe sie weder unter dessen Schriften, noch unter seinen Copirheften gefunden. (In dem-

*

II. **Senân**, der Sohn des Vorigen, gestorben 331 (942), erster Arzt des Hospitals zu Bagdâd, Historiker und berühmter Mathematiker, über den wir oben[13] ebenfalls einige Notizen gegeben haben, schrieb[14]:

1) رسالة فى شرح مذهب الصابئين, Explicatio de religione Ssabiorum;

2) رسالة فى قسمة ايام الجمعة على الكواكب السبعة, Tractatus de divisione septem dierum hebdomadis secundum septem planetas[15].

---

selben Ms. f. 69, *a.* erklärt eine Randglosse الدستور durch: النسخة المعمولة اولا ثم ينقل عنها «das zuerst geschriebene Heft, aus dem ins Reine geschrieben wird») — In derselben Biographie wird auch ein Theil der hier angeführten Schriften unter folgenden arabischen Titeln angeführt; hier heisst es nämlich f. 70, *a.*:

وله بالسريانية ما يتعلق بمذهبه رسالة فى الرسوم والفروض والسنن رسالة فى تكفين الموتى ودفنهم رسالة فى اعتقاد الصابئين رسالة فى الطهارة والنجاسة رسالة فيما يصلح من الحيوان للضحايا وما لا يصلح رسالة فى اوقات العبادات رسالة فى ترتيب القرأة فى الصلوة وصلوات الابتهال الى الله عزّ وجلّ

«Seine syrische Schriften über die Religion, zu der er sich bekannte, sind folgende: Tractatus de (Ssabiorum) constitutionibus, praeceptis et ritibus; trc. de involvendis et sepelendis mortuis; trc. de dogmatibus Ssabiorum; trc. de mundiția et immunditie; trc. de animalibus sacrificiis aptis et ineptis; trc. de horis precum; trc. de ordine lectionis ad precationem et de supplicationibus potenti et maximo dicatis». Von diesem Titel hat Casiri blos: رسالة فى ترتيب القراة والصلوة «de lectionis et precationis ordine»; die hier mitgetheilte Lesart findet sich in den Wiener Mss. S. Casiri Bibl. Arabico-Hispana I. p. 389 ff. Vgl. Abûlfarag', hist. dyn. p. 281 (184) und weiter unten Text Nr. VII.

13) Siehe oben Bd. I, Buch I, C. XIII, Nr. III.

14) Ebenfalls nach dem Tâwârîch el-Hûkamâ, f. 114, *a.* vgl. Casiri l. c. p. 447 ff.

15) Vgl. Anmk. 10. — Von diesem Buche heisst es l. c.:

كتبه الى ابى اسحاق ابراهيم بن هلال الصابى ورحل اخر

«Er schrieb es für Abû Is'hâq Ibrâhîm ben Hilâl ess-Ssâbî und

Er übersetzte ins Arabische:

3) نواميس هرمس, Leges Hermetis und

4) السور والصلوات التى يصلى بها الصابئون, de Capitibus sacris et precibus Ssabiorum[16].

III. Is'haq der Ssabier schrieb nach Maimonides[17]:

1) Ein Buch über die Vertheidigung der Religion der Ssabier;

2) Ein grosses Werk über die Gesetze, Festtage, Opfer, Gebete u. dgl. der Ssabier.

---

einen anderen Mann». Die letzten beiden Worte fehlen bei Casiri, finden sich aber in den beiden Wiener Mss.; vgl. unten Anmk. 17.

16) Diese beiden Schriften sind offenbar Uebersetzungen der oben I, 11. angeführten Schrift; für السور aber findet sich kein entsprechendes Wort in dem syrischen Titel dieses Buches und es scheint uns wirklich eine Corruption zu sein; denn für die Richtigkeit der Uebersetzung von السور durch Capita sacra als pl. von السورة wollen wir nicht bürgen, und sonst giebt es gar keinen passenden Sinn. Die Ssabier in Harrân haben offenbar heilige Schriften gehabt, aus denen beim Gottesdienst vorgelesen wurde, was aus dem Titel des oben I, 7. angeführten Buches des Th'âbit unzweifelhaft hervorgeht. Es ist nun möglich, dass die Ssabier die einzelnen Capitel jener heiligen Bücher eben so Suren nannten, wie die Mendaïten (die sogenannten Johannischristen) die einzelnen Capitel eines ihrer heiligen Bücher, wenn die Reisenden des 17. und 18. Jahrhunderts richtig berichtet haben.

17) Siehe Moreh-Nebûkîm III, 29. u. unten Text Nr. V, §. 14. — Uns sind drei gelehrte Ssabier mit dem Beinamen Abû-Is'hâq bekannt; der vollständige Namen des Einen ist: Ibrahîm ben Senân ben Th'âbit ben Qorrah ess-Ssâbî el-'Harrânî, mit dem Beinamen Abû-Ish'âq; der zweite hiess: Ibrahîm ben Zahrûn ben 'Habbûn ess-Ssâbî el-'Harrânî, genannt Abû-Is'hâq und der dritte ist dessen Enkel: Ibrahîm ben Hilâl ben Ibrahîm ben Zahrûn ess-Ssâbî Abû-Is'hâq. Die Biographien dieser Männer stehen im Tâwârîch-el-'Hukamâ f. 34, *a.* u. f. 42, *b.* (s. oben Bd. I, Buch I, C. XIII, Nr. V, XI. u. XIV.), wo auch ihre Schriften aufgezählt sind, unter denen aber keins der von Maimonides erwähnten sich findet. Wir vermuthen daher, dass diese beiden Schriften mit den oben unter II. angeführten des Senân ben Th'âbit identisch sind, und dass der Irrthum daher rührt, weil Senân sein Werk für einen Abû-Is'hâq (s. Anmk. 15) geschrieben hat.

IV. Anonyme den Ssabiern zugeschriebene Schriften[18]:

1) das Buch Stomachos, dem Aristoteles zugeschrieben;

2) das Buch über Talismane;

3) das Buch Thomthom;

4) das Buch Sirag;

5) ein Buch über die Graden der Sphären und Himmelszeichen, die bei jedem Grade zum Vorschein kommen;

6) wieder ein Buch über Talismane, dem Aristoteles zugeschrieben;

7) الفلاحة النبطية, de agricultura Nabathaeorum;

8) ein Buch dem Hermes zugeschrieben[19];

9) صحف شيث, Codex Sethi[20];

10) كتاب الحاتفي, Kitab-el-'Hâtifî; der gleich zu erwähnende Abû-Jûsuf Abscha'a el-Qathî'î sagt von diesem ssabischen Buche, dass es die Beschreibung enthält: wie der Kopf des Menschen, welcher dem Mercur geopfert wurde, zugerichtet wird, wie man mit diesem Opfer überhaupt verfährt; ferner: «Wunderbare Dinge über Zauberei, Beschwörungen, über die Zauberknoten und Figuren, über das Umhängen der Glieder von Thieren verschiedener Art u. s. w.»[21]

---

18) Ebenfalls nach Maimonides l. c.

19) Ueber die hier von 1—7 nach Maimonides angeführten Schriften haben wir Bd. I, Buch II, C. I, B. ausführlich gesprochen.

20) Abûlfedâ, hist. ant. Isl. p. 148, vgl. unten Text Nr. VIII, wo der allgemeine Inhalt dieses Buches angegeben ist. — Bei 'Hâg'î Chalfâ findet sich Nr. 7723 eine Schrift unter dem Titel: صحف الانبياء من اول المواهب اللدنية «folia prophetarum, quae primitiae sunt donorum apud Deum depositorum».

21) Vgl. weiter unten Text Nr. I, C. III, p. 21. u. ib. die Anmkn. 141—150, p. 137—142.

B.

VON CHRISTEN.

I. Abû-Jûsuf Abscha'a el-Qathî'i[22], der Christ, schrieb ein Buch: كتاب فى الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين فى عصرنا بالصابة «die Enthüllung der Lehren der Harraniter, in unserer Zeit Ssabier genannt».

Aus diesem Buche hat Mohammed ben Is'hâq en-Nedîm im Fihrist-el-'Ulûm (فهرست العلوم) zwei sehr wichtige Nachrichten entnommen[23], die eine nämlich über den Ursprung des Namens Ssabier, die schon Hottinger mittheilte[24] und die bis jetzt unverdienter Weise fast gar nicht berücksichtigt wurde; die andere über ein Menschenopfer bei den Ssabiern, dessen Kopf Orakel ertheilt hat, welche Nachricht der jacobitische Patriarch Dionysius I.[25] in seiner syrischen Chronik und der nestorianische Historiker 'Amr ben Matthäus[26] von den Manichäern in Harrân erzählen[27]. Dieser el-Qathî'i ist uns sonst unbekannt. Wir vermuthen aber, dass er zwischen 240 — 310 (854 — 922) gelebt und dass er das erwähnte Buch ungefähr zwischen 280 — 300 (893 — 912) geschrieben hat. Er sagt nämlich in seinem Berichte über die Annahme des Namens Ssabier, dass die Harraniter zur Zeit el-Mâmûns «lang herabhängendes Haar trugen, wie Qorrah, der Grossvater des Senân ben Thâbit». Er scheint also den Grossvater Qorrah persönlich gekannt und auch von dessen Enkel in Bagdâd gehört

22) Ueber die verschiedenen Lesarten dieses Namens s. unten Text Nr. I, die Anmkn. 110 u. 111, p. 126 f.

23) Siehe unten l. c. C. II. u. III, p. 14—21.

24) Hist. orj. p. 249. Hottinger hat viele falsche Lesarten.

25) Lebte 775 p. Christum.

26) Lebte 1349.

27) Siehe Assemanni Bibl. or. T. II, p. 112 und weiter unten Text Nr. I, C. III, Anmk. 121, p. 131, wo wir die betreffende Stelle aus der Chronik des Dionysius des I. mittheilen und darüber ausführlich sprechen werden.

zu haben. Ersterer muss aber im Jahre 221 (826) wenigstens einige zwanzig Jahre alt gewesen sein, denn in diesem Jahre wurde ihm sein Sohn Thâbit geboren (s. oben). Die Zeit, während welcher unser Abû-Jûsuf den Qorrah mit lang herabhängendem Haare sah, wird schwerlich später als 250 (864) gewesen sein; denn zu dieser Zeit war Qorrah schon einige fünfzig Jahre alt, in einem späteren Alter zeichnet sich selten ein Mensch durch lang herabhängendes Haar aus. In diesem Jahre aber muss Abû-Jûsuf wenigstens zehn Jahre alt gewesen sein, so dass der Eindruck der fremdartigen Haarfrisur Qorrah's sich seinem Gedächtnisse einprägen konnte. Dagegen muss Abû-Jûsuf am Anfange des 3. Jahrhunderts der H. noch gelebt haben, da der Ruf des um diese Zeit zur Berühmtheit gelangten Senân[28] noch zu ihm dringen konnte. — Dass er aber sein Buch über die Ssabier ungefähr zwischen 280—300 geschrieben hat, schliessen wir aus folgendem Umstand. Er erzählt nämlich: die Ssabier hätten aus Furcht vor der Verfolgungswuth des Chalifen el-Mâmûn den Islâm angenommen, sich immer blos mit heidnischen Ssabierinnen verheirathet, «bis etwa vor 20 Jahren», denn zu dieser Zeit, sagte er ferner, habe Abû-'Arûbah, einer der ersten Jurisconsulten und Lehrer der Jurisprudenz in Harrân, es verboten. Dieser Abû-'Arûbah aber lebte nach dem Mo'aggem-el-'Boldân[29] und dem Moschtarik[30] von 222—318 (837—930). Da es nun nicht wahrscheinlich ist, dass dieser in Harrân lebende Abû-'Arûbah solche Mischehen werde lange geduldet haben, und es auch nicht gut annehmbar ist, dass er als sehr junger Mann so ein hohes Amt bekleidet haben sollte: so setzen wir die Zeit des Verbots ungefähr zwischen 260—280 (873—893) und folglich die Abfassungszeit jenes Buches zwischen 280—300. Diese Zeitbestimmung ist, wie wir gesehen haben, sehr wichtig[31].

---

28) Siehe oben Bd. I, Buch I, C. XIII, Nr. III.

29) Ms. Ar. Mus. As. Petropol. Nr. 591. s. v. حران.

30) Ed. Wüstenfeld, p. 124 u. oben Bd. I, Buch I, C. IX, Ende.

31) Siehe oben Bd. I, Buch I, C. VI.

II. Abû-Sa'îd Wahb ben Ibrahîm, der Christ, ebenfalls von en-Nedîm citirt, der aus seinen Schriften die meisten und wichtigsten Nachrichten, besonders die über die Feste der Ssabier, entlehnt hat [32]; sonst ist er uns ganz unbekannt.

Ueber die Glaubwürdigkeit der Berichte der beiden zuletzt genannten Autoren können wir im Allgemeinen sagen, dass sie grösstentheils, wenn auch nicht immer, das Gepräge der Wahrheit an sich tragen; dass sie ferner ganz objectiv, ohne alle Gehässigkeit, referirt sind [33]; dass endlich diesen beiden Berichterstattern als syrischen Christen [34], die im 10. Jahrhundert wenigstens noch gut syrisch verstanden und gesprochen haben, die von Ssabiern über die ssabische Religion in syrischer Sprache [35] verfassten Schriften zugänglich waren und sie ihre Nachrichten aus denselben wohl geschöpft haben können (s. gleich). Wir haben es oben (s. Anmk. 3) schon gesehen, dass Barhebräus, ebenfalls ein syrischer Christ und sogar Bischof, die ssabischen Schriften gekannt und sogar manche derselben besessen hat. Pococke meinte auch, dass die Berichte des Barhebräus über die Ssabier desshalb Glauben verdienten, weil ihm, als syrischem Christen, die Werke der Ssabier zugänglich waren [36]. — Was aber speciell den zuerst Genannten anbetrifft, so haben wir über die Glaubwürdigkeit des ersten Berichtes desselben, welcher von dem Ursprung des Namens Ssabier handelt, oben [37] ausführlich gesprochen; für die volle Wahrheit des zweiten Berichts aber, über das Menschenopfer nämlich, wollen wir zwar nicht

---

32) Siehe unten Text Nr. I, C. IV. V. u. VI, p 22—41.

33) Vgl. unten l. c. Anmk. 162, p. 183.

34) Abû-Jûsuf war aller Wahrscheinlichkeit nach in Harrân geboren (s. p. VII f.); Abû Sa'id aber muss ebenfalls ein Syrer gewesen sein, weil in seinem Berichte viele syrische Worte vorkommen, die er zum Theil erklärt (vgl. unten l. c. die Anmkn. 174, p. 190. 207 f., p. 197 f. 211, p 198 f. u. 325, p. 256.

35) Siehe oben A, I. u. Bd. I, Buch I, C. XII.

36) Siehe Pocock. Specimen hist. Ar. p. 148, ed. Alt.

37) Siehe oben Bd. I, Buch I, C. VI. vgl. die Anmk. zum Text Nr. I, C. II, unten p. 126—237.

bürgen, wir werden aber an Ort und Stelle nachweisen [38], dass das, was er berichtet, zu jener Zeit wenigstens allgemein verbreitet war und allgemein geglaubt wurde, dass er diese Nachricht unmittelbar aus einer ssabischen Schrift geschöpft hat, die er auch namhaft macht, und dass dasselbe von einem anderen Schriftsteller, der von ihm ganz unabhängig ist, auf eine ganz ähnliche Weise berichtet wird [39]. Wir bemerken noch, dass er die Schriften der Ssabier gelesen, dass er ferner mit den Ssabiern in Harrân Umgang hatte, und dass er endlich sie über manche ihrer Gebräuche befragt und von ihnen auch darüber Auskunft erlangt hat [40].

Was aber den Abû-Sa'îd anbetrifft, so bemerken wir, dass er so sehr viele Einzelnheiten aus dem Cultus und den Gebräuchen der Ssabier in Harrân mittheilt, — Einzelnheiten, von denen es uns bei den meisten gelungen ist, sie in den Culten anderer Heiden im Westen wie im Osten nachzuweisen, — die er, als Christ, unmöglich hätte wissen können, wenn er nicht unmittelbar aus ssabischen Schriften, die allgemein bekannt und verbreitet waren [41], geschöpft hätte.

III. 'Hâreth ben Senbâth, ein melkitischer Christ aus Harrân, schrieb über den Cultus, Opfer und Räucherwerke der harranitischen Ssabier. Dieser 'Hâreth muss spätestens in den ersten Decennien des 10. Jahrhunderts gelebt haben, denn Mas'ûdî erwähnt seiner im Morûg'-el-Dseheb [42]. Seine Schrift scheint verloren gegangen zu sein.

IV. Abûlfarag' Barhebräus giebt auch gelegentlich einige Nachrichten über die Ssabier [43], die wir weiter unten

---

38) Siehe den »Excurs« zu Text I, C. III, p. 142—155.

39) Siehe unten Text Nr. III, §. 4. u. vgl. l. c. p. 143 u. p. 155.

40) Siehe unten Text Nr. I, C. III, p. 21.

41) Siehe oben Bd. I, Buch II, C. I, A.

42) Siehe weiter unten Text Nr. II, §. 2.

43) Hist. Dyn. p. 281 (184). — Diese Stelle findet sich wörtlich in einem anonymen von Prof. Bernstein herausgegebenen Buche, betitelt: de initiis et

mittheilen werden [44]. Seine Nachrichten verdienen Glauben, weil er selbst, wie schon bemerkt wurde, viele ssabische Schriften besessen hat [45] und weil sie durch Berichte Anderer bestätigt werden.

C.

Von Juden

hat uns blos Maimonides [46] ziemlich ausführliche Nachrichten über die Ssabier mitgetheilt, die hauptsächlich Ursache sind, wesshalb bis jetzt über die Ssabier die sonderbarsten Ansichten ausgesprochen wurden, wie wir es oben Bd. I, Buch I, Cap. I. gesehen haben. Eben aus dem Grunde aber, weil seine Nachrichten zu vielen Irrthümern Veranlassung gegeben haben und weil sie auch andererseits sehr wichtig sind, haben wir sie oben [47] besonders ausführlich besprochen und dabei nachgewiesen, wie man sie aufzufassen und zu verstehen habe.

---

originibus religionum in oriente dispersarum quae differunt a religione Christiana, am Ende p. 70.

44) Text Nr. VII.

45) Siehe oben Anmk. 3.

46) Moreh-Nebûkim III. C. 29. 30. 37. 45. 46. 47. 40. u. 49. (bei uns Text Nr. V, §. 1—44.); ferner in seinem Comm. zur Mischnah Tract. 'Abôdah-Zarah 3, 1. 3. u. 4, 7. (bei uns l. c. §. 45—47); endlich in seiner Mischnah Torah, Hilkot 'Abôdah-Zarah C. I. (bei uns l. c. §. 48 -50). — Auch bei andern Juden, von denen sogar zwei älter als Maimonides sind, finden sich einzelne Notizen über die Ssabier, so z. B. bei R. Jehûdah Hallevi im Kosri, bei den Karaïten, Jehûdah Hadasi und Ahron ben Eliah, und bei Joseph Albo, die wir gelegentlich citiren werden.

47) Siehe Bd. I, Buch II, C. I, B.

D.

VON MOHAMMEDANERN [48].

I. **Abû-l-'Abbâs A'hmed ben Mohammed ben Merwân Ibn eth-Thajjib es-Sarachsî**, starb 287 (898)[49], ein vertrauter Schüler el-Kindîs, ausgezeichneter Philosoph und Arzt, der viele Werke aus dem Griechischen übersetzte und auch sehr viele Werke in arabischer Sprache abfasste, schrieb auch eine Abhandlung über die Ssabier unter dem Titel: رسالة في وصف مذاهب الصابيين «Eine Abhandlung über die Lehren der Ssabier», die ebenfalls von en-Nedîm im Fihrist citirt ist[50]. Eth-Thajjib bringt in seiner Schrift über die Ssabier eine Nachricht nach el-Kindî, woraus man aber noch nicht schliessen darf, dass auch dieser über die Ssabier geschrieben habe, wie wir weiter unten beweisen werden[51]. Sein Bericht bezieht sich ebenso, wie die Berichte der hier unter A. und B. erwähnten, fast durchweg auf die Ssabier in Harrân und deren Abzweigungen in Bagdâd und den anderen benachbarten Ortschaften[52], obgleich er dies

---

48) Es versteht sich von selbst, dass wir hier blos diejenigen Mohammedaner namhaft machen, bei denen sich ausführliche Nachrichten über die Ssabier finden, die gedruckten und handschriftlichen Werke aber, wo wir blos einzelne Notizen gefunden haben, haben wir an Ort und Stelle besprochen.

49) Nur in Morûg'-el-Dseheb des Mas'ûdî (Ms. Mus. Asiat. Petrop. Nr. 505, *b.*, f. 268, *a.*) wird sein Tod im Jahre 283 statt 286 angegeben.

50) Siehe unten Text Nr. I, C. I, p. 3 ff. En-Nedîm führte den Titel dieses Buches nicht an, derselbe findet sich aber im Fihrist f. 87, *a.*, wo die Biographie des A'hmed und die Titel von 33 Schriften, welche er verfasst hat, stehen, dann im Tâwârich-el-'Hukamâ in s. vit. f. 45, *b.*; ferner bei Ibn Abû-Osa'ibijeh ebenfalls in s. vit., wo 46 Schriften von ihm angeführt sind und endlich bei 'Hag'î Chalfa, Nr. 6209: رسالة في الصابئين ووصف مذاهبهم لابي الع. S. Abûlfarag' hist. Dyn. p. 185. Casiri l. c. I. p. 406. u. Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte, p. 80.

51) Siehe unten Text Nr. I, Anmk. 14, p. 56.

52) S. oben Bd. I, Buch I, C. XII.

nicht ausdrücklich erwähnt. Wir schliessen es daraus, weil er, als Bagdader, schwerlich andere Ssabier gekannt haben konnte, weil ferner manche Vorschriften und Lehren der Ssabier, die sich bei ihm finden, von Abû-Sa'îd (s. oben B. II.) und von Schahristânî ausdrücklich als die der Harraniter bezeichnet werden [53]; weil endlich auch en-Nedîm der Verfasser des Fihrist, der ihn citirt und der sein ganzes Werk vor sich hatte, seinen Bericht ausdrücklich auf die Ssabier in Harrân bezieht [54]. — Was den Character seines Berichtes anbetrifft, so lässt sich zwar in demselben, was die theoretischen Fragen der ssabischen Religion anbetrifft, eine mohammedanische Anschauungsweise nicht verkennen [55]; in Bezug auf die positiven Gebräuche und Satzungen der Ssabier aber, die er uns mittheilt, können wir sagen, dass sie fast durchweg genau sind. Wir schliessen dies daraus, weil wir sie erstens auch durch andere Berichterstatter bestätigt finden, und weil wir von einem Manne, wie eth-Thajjib, der eine so immense und vielseitige Gelehrsamkeit besass [56] und der — worauf wir ganz besonders viel Gewicht

53) Vgl. T. Nr. I, C. I, §§. 1. 7. mit Nr. IV, §. 27. u. Nr. I, C. I, §§. 4. 6. mit ib. C. V.; s. auch unsere Anmk. zu den angef. Stellen.

54) Siehe unten l. c. Nr. I, C. I, die Ueberschrift.

55) Als Beispiel dafür, dass selbst ein so geistreicher und vielseitig gebildeter Mann, wie eth-Thajjib, sich von der orientalischen beschränkten Anschauungsweise nicht freimachen konnte, kann folgendes dienen. Im تاريخ حلب von محمد بن على ابرهيم ابن شداد (Ms. Ar. Mus. As. Petropol. Nr. 523) heisst es (f. 81, *a.*) von der Stadt Tarsus in Kleinasien: وذكر احمد بن الطيب السرخسى قال سميت بطرسوس بن الروم بن السعر بن سام بن نوح «A'hmed ben eth-Thajjib es-Sarachsî meint: Tarsus sei so genannt worden nach Tarsûs ben es-Sa'ir ben Sâm ben Nû'h» (Noah).

56) In Morûg'-el Dseheb des Masûdî (Ms. Mus. As. Petropol. Nr. 507, *b.* f. 267, *b. f.*), ferner im Fihrist, im Tâwârîch-el-'Hukamâ und bei Ibn-Abû-Ofaibijeh (l. c.) wird er als ein solcher und als der vertrauteste und Lieblingsschüler des el-Kindî bezeichnet; daselbst werden auch viele Uebersetzungen, die er aus dem Griechischen machte, angeführt und eben so viele

legen zu können glauben — mit dem grossen ssabischen Gelehrten Thabit ben Qorrah, dessen Schriften über die ssabische Religion wir oben (*A*, I.) aufgezählt haben, in einem gelehrten Briefwechsel stand [57], nur die Wahrheit zu erwarten haben.

II. Der Qâdhhî Ibn 'Aîschûn aus Harrân, den Mas'ûdî für einen intelligenten und kenntnissreichen Mann ausgiebt — starb während des ersten Decenniums des 10. Jahrhunderts, — schrieb eine lange Qassîdeh, in welcher er über die Dogmen der harranitischen Ssabier, über deren Tempel, Götzenbilder und Mysterien spricht. Ueber die Letzteren theilt uns Mas'ûdî eine kurze Nachricht aus eben jener Qassîdeh mit, die sehr beachtungswerth ist. Ibn 'Aîschûn zählt auch in derselben Diejenigen auf, welche über die Ssabier geschrieben haben [58].

III. Der berühmte Arzt Abû-Bekr Mohammed ben Zakarijâ er-Razî, starb 311 (923) oder 320 (932), schrieb ein Buch über die Lehren der harranitischen Ssabier. Dieses Buch findet sich weder im Verzeichniss der Schriften er-Razîs bei el-Qifthi im Tâwârich-el-'Hukamâ, noch bei Ibn Abû-Osa'ibijeh; Mas'ûdî aber behauptet es selber gesehen zu haben [59]. Eine Biographie von er-Razî ist von Herrn Reinaud für die «Biographie universelle», Tome XXXIII, p. 186, abgefasst worden.

Schriften von ihm namhaft gemacht, welche von Medicin, Astronomie, Geschichte, Mathematik, Geographie, Politik, Philosophie, Grammatik, Logik, Religion, Divination und Musik handeln.

57) Die in der vorigen Anmerkung angeführten biographischen Schriften erwähnen auch eine Schrift von eth-Thajjib, betitelt: رسالة فى جواب ثابت بن قرة فيما سال عنه

58) Mas'ûdî Morûg'-el-Dseheb. c. 67, bei uns unten Text Nr. II, §. 1 f.

59) Mas'ûdî l. c. u. unten l. c. §. 6. vgl. Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte, Nr. 98, p. 40—49.

IV. Im **Morûg-el-Dseheb** des **Mas'ûdî** findet sich ein Capitel[60] mit der Ueberschrift: «**Ueber die Tempel der Ssabier in Harrân**». Der Inhalt dieses Capitels aber entspricht dieser Ueberschrift sehr wenig; denn von den Tempeln der Ssabier wird darin sehr wenig gesprochen und dieses Wenige findet sich bei **Schahristânî** und bei **Mohammed Ibn Abû-Thâleb Dimeschqî**[61] wieder. **Mas'ûdi** theilt uns aber in jenem Capitel einige andere sehr wichtige Nachrichten über die Ssabier mit. Er macht nämlich einige Schriftsteller namhaft, welche über die Ssabier geschrieben, und bemerkt immer dabei, dass sie in diesen Schriften über dieses und jenes geschrieben hätten, was er aber, weil sie nicht hierher gehörten oder um nicht weitläufig und langweilig zu werden, nicht mittheilt. Wir erfahren also bei dieser Gelegenheit oft sehr wichtige Dinge auf eine indirecte Weise. — **Mas'ûdî** war im Jahre 332 (943) in Harrân und hat sich, wie er selbst erzählt, mit einigen gebildeten Ssabiern über die Dogmen und die religiösen Gebräuche derselben besprochen. Wir legen auf die Nachrichten, welche sich bei ihm finden, ein grosses Gewicht; denn er erzählt als Augenzeuge und einige Aeusserungen, die er über die Ssabier macht, sind wirklich geeignet, über die äusserliche Stellung derselben Klarheit zu verbreiten. — Da wir auf einzelne Aeusserungen Mas'ûdis so viel Gewicht legen, so sei uns erlaubt für Nicht-Orientalisten ein Urtheil **Quatremère's** über **Mas'ûdî** hier mitzutheilen: «Il paraît, sagt der erwähnte Orientalist, que notre historien (Mas'ûdî), dès son enfance, avait une extrême passion pour l'étude, et acquit sur les sciences, la philosophie, la littérature, la géographie et l'histoire, des connaissances aussi étendues que solide ..... Son érudition, pour le temps où il vivait, paraît avoir été immense; non-seulement il avait lu et médité tous les ouvrages qui concernaient les Arabes, mais il avait embrassé dans ses vastes recherches l'histoire des Grecs, des

60) Dieses Capitel ist in den Leidn. Codd. das 67. und in den Paris. Codd. Nr. 595. u. 599 A. das 58. vgl. Not. et extr. Bd. I, p. 5.

61) Vgl. unten Text Nr. III, §. 1 ff. u. Text IV, §. 29.

Romains, et de toutes les nations orientales, soit anciennes, soit modernes. Les opinions religieuses des juifs, des chrétiens, des hérétiques, des musulmans, des mages, des idolâtres, lui étaient également familières et l'on pourrait assurer, sans crainte d'être démenti, que, chez les Arabes, aucun écrivain n'a jamais réuni au même degré que Masoudi une érudition presque universelle etc.»[62] — Mas'ûdî starb 345 (958)[63]. — Das erwähnte Capitel theilen wir unten Text Nr. II. mit, nach einem Apograph der beiden Leidner Codd. Nr. 1730 (282) und 1731 (127)[64] — durch Vermittelung des Hrn. Prof. Dozy in Leiden erhalten, dem wir dafür herzlich danken, — collationirt mit einem Wiener Cod. durch den Scriptor Hrn. Müller auf der k. k. Bibliothek in Wien, dem wir ebenfalls dafür dankbar sind, ferner mit den oben (Anmk. 60) erwähnten beiden Pariser Codd., durch die Güte des Herrn Professor Reinaud, endlich mit dem Cod. des asiatischen Museums in St. Petersburg, Nr. 505, *b.* und den drei Codd. des orientalischen Instituts daselbst, zusammen also nach neun mehr oder minder guten Handschriften. — Mas'ûdî scheint in seinen Schriften, betitelt: كتاب فى المقالات فى اصول الديانات «über die Grund-Dogmen der Religionen», und الابانة فى اصول الديانة «Auseinandersetzung der Principien der Relgion», ausführlich über die Ssabier zu sprechen[65].

V. Ibn en-Nedîm el-Bagdâdî-el Kâtib (der Secretär), genannt Abûlfarag' Ibn Abû-J'aqûb el-Warrâq (der Papier-

62) Journ. As. III, 7. 1839. p. 7 f.

63) Ueber Mas'ûdî, sein Leben und seine Schriften, vgl. Not. et extr. I, p. 1—67. VIII, p. 132—198. de Sacy Chrest. Arab. II, p. 489 f. d'Herbelot art. Massoudi; Reiske not. ad Abulf. Ann. II, p. 713 f. Journ. As. l. c. p. 5—36. Langlès, voyage en Egypte et Nubie de Norden. T. III, p. 292, not. 1. Hamaker, Spec. catal. p. 66 ff. u. p. 242 etc.

64) Ueber diese beiden Codd. vgl. Hamaker l. c.

65) Vgl. Morûg'-el-Dseheb von Mas'ûdî, übersetzt von Sprenger unter dem Titel: El-Mas'ûdîs historical encyclopaedia entiteled «Meadows of gold and mines of gems» p. 228 f. u. Not. et extr. VIII, p. 175 u. 187. und Journ. As. l. c. p. 15 f.

händler oder Bücherabschreiber, Buchhändler) schrieb den Fihrist-el-'Ulûm (فهرست العلوم), wo im 1. Capitel des 9. Buches eine ausführliche Abhandlung über die Ssabier sich findet, die sehr wichtig ist und die wir unten Text Nr. I. vollständig mittheilen. Um den Leser von der Wichtigkeit dieser Abhandlung im Voraus zu überzeugen, wollen wir hier den vollständigen Inhalt derselben angeben. C. I, §. 1: das höchste Wesen; die Bestrafung; die alten Lehrer der Ssabier. §. 2: die Qiblah; die Kardinaltugenden; der Himmel. §. 3: die Zeiten der Gebete; Reinigung beim Gebete. §. 4: die Fasttage. §. 5: die Opfer für die Sterne und nicht für das höchste Wesen; die reinen Thiere, die geopfert werden durften; Verbrennung der Opfer und die Zeit der Opferung. §. 6: die Festtage. §. 7: Reinheitsgesetze; Speisegesetze; Verabscheuung des Kameels; Unreinheit der Aussätzigen. §. 8: Heiraths- und Ehescheidungsgesetze. §. 9: Bestrafung und Belohnung. §. 10: die Eigenschaft der Propheten. §. 11: ihre Naturansichten und ihre Lehre von der Seele. §. 12: eine Schrift über die Einheit Gottes. C. II: über die Annahme des Namens Ssabier. C. III: über ein Menschenopfer und andere magische Gebräuche der Ssabier. C. IV: die Eintheilung der Wochentage nach den sieben Planeten und die Planeten-Gottheiten. C. V: ein ganz ausführlicher Bericht über die Feste der Ssabier, wo sich auch viele interessante Details über die Opfer für verschiedene Gottheiten u. dgl. finden. §. 1: Feste des Monats Nîsân; §. 2: die des Ijâr; §. 3: die des Chezîrân; Divination mit Pfeilen; §. 4: die des Tammûz; das Tammûzfest; §. 5: die des Ab; ein Menschenopfer; §. 6: die des Ilûl; Divination durch Feuer; §. 7: die des ersten Teschrîn; Todtenopfer. §. 8: die Fasttage und Opfer des zweiten Teschrîn. §. 9: der erste Kânûn: Balthî (= Venus) -Fest; grosser Gottesdienst. §. 10: der zweite Kânûn: das Fest «natalis Dei Luni». §. 11: Schobâth: Fasttage. §. 12: Adâr: Fasttage; das Fest der Theogamien. §. 13: Neumondsfeste. §. 14: Zurichtung der Opfer und die Divination. C. VI: die Gottheiten der Ssabier in Harrân, zum Theil

mit kurzen mythologischen Angaben. C. VII: verschiedene Gebräuche der Ssabier. C. VIII: ein Verzeichniss der ssabischen Oberhäupter vom Jahre 693 bis ungefähr 955 n. Chr. C. IX: ein höchst merkwürdiger und räthselhafter Bericht über die Mysterien der Ssabier. §§. 1—5: die ersten 5 Mysterien. §. 6: Details über die Mysterien und das siebente Mysterion. C. X: eine Nachricht über eine ssabische Schrift.

Der Name des Verfassers des Fihrist-el'Ulûm ist in den Wiener Codd. Ms. A. f. 5, *b.* und Cod. B. am Anfange des sechsten Theiles f. 36, *b.*: محمد بن اسحق النديم المعروف بابى الفرج بن ابى يعقوب الورّاق. Ms. B. f. 144, *a.* am Anfange des vierten Theiles fehlt: ابو الفرج; eben so Ms. A. am Anfange des achten Theiles, f. 15. und zwar hat dieser Cod. das blos المعروف بابى يعقوب. Ferner Ms. B. am Anfange des zweiten Fenns des sechsten Theiles heisst er محمد بن اسحق النديم. Am Anfange der von uns hier mitgetheilten Abhandlung wird er nach Cod. A. محمد بن اسحاق بن محمد بن اسحاق المعروف باسحق ابى يعقوب الورّاق genannt. Sonst heisst er grösstentheils an verschiedenen Stellen des Buches in den Wiener Codd. محمد بن اسحق. In dem Pariser Cod. heisst er auf dem Titel: ابو الفرج محمد بن اسحق الورّاق المعروف بابن ابى يعقوب النديم [66]. Ibn Challikân citirt ihn Nr. 14. unter demselben Namen, wie er im Pariser Cod. angeführt ist, aber mit dem Zusatz: البغدادى und Nr. 820. blos: ابو الفرج ابن النديم. Bei 'Hâg'î Chalfâ wird er unter Nr. 9316. wie im Cod. P. genannt und ebenfalls mit dem Zusatz البغدادى. Ibn Abû- Osa'ibijeh erwähnt ihn in Vit. el-

66) S. den Bericht des Prof. Flügel über den Fihrist etc. in dem »Jahresberichte der Deutschen morgenländ. Gesellschaft für das Jahr 1845«. Leipzig, 1846. p. 58—69.

Kindî[67] unter dem Namen: ابن النديم البغدادى الكاتب المعروف بابن ابى يعقوب. — Dass er den Beinamen «der Sekretär» führte, ist fast unbekannt und auch von Flügel nicht angeführt[68].

Ueber sein Leben wissen wir nur so viel, dass er Buchhändler in Bagdâd und Sekretär — vielleicht Abschreiber, كاتب — war. Den Fihrist schrieb er, wie er selbst in der Vorrede sagt, im Jahre 377 (987)[69]. Aus einem Zusatze zum Titel in dem Leidner Cod. erfahren wir, dass er im Jahre 385 (995) gestorben ist[70]. Dass er ein sehr gelehrter und äusserst belesener Mann war, sieht man deutlich genug aus diesem Buche, dessen Wichtigkeit und Bedeutung nicht nur für die älteste arabische, sondern auch für die griechische und persische Literatur[71] nicht hoch genug angeschlagen werden kann, wie schon de Sacy, v. Frähn, v. Hammer, Weijers, Flügel, Wenrich und Reinaud hervorgehoben haben. Und doch existirt davon noch keine Ausgabe!!

Es sind uns noch einige Männer bekannt, welche den Familiennamen en-Nedîm führten, von denen wir aber nicht wissen, ob sie mit unserem Autor verwandt waren. So lebte am Hofe der Chalifen Mehdî und Harûn er-Raschîd der berühmte Sänger und Tonkünstler Abû-Is'hâq Ibrahîm ben Mâhân el-Maussilî en-Nedîm, geboren 125 (742), gestorben

67) Ms. Ar. der k. k. Bibl. in Wien, Nr. 180. kl. fol. p. 126.

68) Hottinger hatte in seinem Ms. entweder eine falsche Lesart oder er hat falsch gelesen, denn er nennt ihn القديم, el-Qedîm und übersetzt diesen Namen durch priscus, s. Hottinger l. c. p. 266.

69) F. 1, b. heisst es: «Dieses ist ein Verzeichniss der Wissenschaften und Schriften u. s. w. bis auf unsere Zeit, وهو سنة سبع وسبعين وثلثمائة للهجرة, und dieses ist 377 d. H.» Im Fihrist kommt ein Datum 380 vor; siehe Ibn Challikân Nr. 14, er hat also entweder spätere Zusätze gemacht oder er hat sich mit der Abfassung bis zum letzten Datum beschäftigt.

70) Vgl. Flügel l. c. p. 59.

71) In diesem Buche sind nämlich Uebersetzungen von solchen griechischen Autoren angeführt, die uns nicht einmal dem Namen nach bekannt sind; siehe Wenrich, de Auctorum Graecorum etc. versionibus.

188 (803) oder 213 (828)[72], dessen Geschichte der Dichter Abûl'hasan 'Alî ben Mohammed Ibn Bessâm schrieb[73]. Ferner der Sohn des erwähnten Sängers, der ausgezeichnete Gelehrte und Dichter Abû-Mohammed Is'hâq Ibn en-Nedîm el-Maussilî, der aber der Vater unsers en-Nedîm nicht sein kann, da er, wie schon von Frähn bemerkt hat, im Jahre 235 (849) gestorben ist[74]. Dann der Dichter und Astronom Abûl'hasan 'Alî ben Ja'hja ben Abû-Manssûr en-Nedîm, ein Freund des eben genannten Is'hâq ben Ibrahîm, dessen Geschichte er auch geschrieben hat und der 275 (888) starb[75]. Ein Anonymus aus dem 8. Jahrhundert d. H. erwähnt eines Ja'hja en-Nedîm, der die Traditionen bei dem berühmten Historiker Belâzorî, dem Verfasser des Futû'h-el-Boldân — lebte zur Zeit Motawakkels 232 (846) — gehört hat[76]. Bei Mas'ûdî sind ebenfalls einige berühmte Männer erwähnt, welche den Beinamen en-Nedîm führten und von denen einige sicher in Bagdâd lebten. So Mohammed ben en-Nedîm und der Astronom Ja'hja ben 'Alî en-Nedîm zu Bagdâd zur Zeit des Chalifen el-Mo'tadhid; ferner Abûl'hasan A'hmed ben Ja'hja, der Astronom, genannt Ibn Nedîm, zu derselben Zeit und dessen Sohn 'Alî ben Ja'hja zur Zeit des Chalifen el-Moktafî, also im letzten Decennium des 3. Jahrhunderts der Heg'rah;

---

72) Siehe Ibn Challikân Nr. 9. u. Abûlfedâ, Ann. II, p. 180. und vgl. ib. Adnott. v. Reiske, p. 675.

73) 'Hâg'î Chalfâ I, p. 184. Nr. 180: اخبار اسحق بن ابرهيم لابى الحسن على بن محمد ابن بسام المتوفى فى سنة س.س (915). Nach Ibn Challikân Nr. 475, wo die Biographie dieses Dichters steht, soll derselbe von der Mutterseite von einem 'Hamdûn en-Nedîm herstammen, über welchen Slane's Bemerkungen zu Ibn Challikân II, p. 304, Anmk. 2, zu vergleichen ist.

74) Siehe Mémoires de l'Acad. Impér. des Sciences de St. Pétersb. V-ème série. Tome III, p. 504 f. und vgl. Ibn Challikân Nr. 76. Abûlfedâ, Ann. II, p. 188. ib. Adnott. v. Reiske, p. 691 f. u. Hamaker, Specimen Catal. p. 240.

75) Siehe Ibn Challikân Nr. 479; daselbst werden seine Nachkommen als ausgezeichnete Männer gerühmt; vielleicht stammt auch unser en-Nedîm von ihm her.

76) Siehe Hamaker l. c. p. 10. u. 17.

dann Ibn 'Hamdûn Ibn en-Nedîm zur Zeit des Chalifen el-Qahir, also im 3. Decennium des 4. Jahrhunderts der H.[77]. Endlich erwähnt el-Qifthî[78] einen Astronomen Abû-A'hmed Jah'ja ben 'Alî ben Ja'hja en-Nedîm, der ein vertrauter Freund des Th'âbit ben Qorrah war, auf dessen Tod er eine lange Elegie dichtete, von der el-Qifthî acht Verse mittheilt. Einige der hier Erwähnten können wohl mit einander identisch sein, was sich aber nicht genau angeben lässt, weil die Vornamen bei den verschiedenen Schriftstellern verschieden lauten. Jedenfalls sieht man daraus, dass die Familie en-Nedîm alt und sehr verbreitet war und dass viele ausgezeichnete Männer aus ihr hervorgegangen sind.

Der vollständige Titel des Fihrist ist: كتاب الفهرست فى اخبار العلمآء واسمآء ما صنفوه من الكتب «das Verzeichnissbuch der Geschichten der Gelehrten und der Namen der Schriften, die dieselben verfasst haben». Manchmal auch mit dem Zusatz: المصنفين من القدمآء والمحدثين الخ «..... der Gelehrten, der älteren und neueren Verfasser u. s. w. — Von arabischen Schriftstellern citiren dieses Buch: el-Qifthî im Tâwârîch-el-'Hukamâ (تاوارخ الحكمآء[79]) sehr oft unter der Form وبالفهرست. Wir möchten aber doch behaupten, dass er den Fihrist wenigstens nicht ganz gekannt hat; denn er hätte sein Werk viel vollständiger machen können, wenn dies

---

77) Mas'ûdî im Morûg' el-Dseheb. Ms. l. c. C. 124, *f.* 276, *b.* 277, *a.* und C. 127, *f.* 307, *a.*

78) Tâwârîch-el-'Hukamâ Ms. der k. k. Bibl. zu Wien, Nr. 105. Vit. Th'âbit ben Qorrah, f. 71, *a.* vgl. oben Bd. I, Buch I, C. XIII, Nr. I.

79) In den Wiener Codd. ist dieses Buch تاريخ الحكمآء betitelt, eben so nennt es Munk im Journ. As. III, 14, 1842. p. 6, Anmk. 3. Slane dagegen nennt es in seinen Anmerkungen zum Ibn Challikân: Tâ*wâr*îch-el-Hukamâ und wir folgen hierin dieser Autorität.

der Fall gewesen wäre. So ist z. B. im Fihrist das Verzeichniss der Schriften el-Kindîs und mancher Anderer viel vollständiger als im Tâwârîch-el-'Hukamâ. Dasselbe ist auch mit anderen arabischen Autoren der Fall, die ihn zwar ebenfalls citiren, ihn aber doch blos entweder aus andern Citaten kennen oder höchstens blos einen Theil von ihm vor sich hatten.

Ibn Abû-Osa'ibijeh citirt ihn ebenfalls oft in seiner Geschichte der Aerzte, wie wir schon erwähnten; ich hatte aber leider während meines Aufenthalts in Wien nicht Zeit genug, dieses Buch mit dem Fihrist zu vergleichen¹, um daraus ersehen zu können, ob jener Biograph den Fihrist ganz vor sich hatte. Jedenfalls sind die Schriften el-Kindîs bei Letzterem vollständiger aufgezählt als bei Ersterem, was man beim ersten Blick merken kann. — Abûlfarag Barhebräus bringt (hist. dyn. p. 304) eine Nachricht nach محمد بن اسحق النديم في كتابة, «Mohammed ben Is'haq en-Nedîm in dessen Buche», über einen Logiker und also aus dem ersten Theile des Fihrist, wo en-Nedîm von den Logikern handelt. — Ibn Challikân citirt ihn, so weit es mir bekannt ist, Nr 14. und 820., aber diese Citate sind ebenfalls aus den ersten Büchern des Fihrist.

Schahristânî scheint den Fihrist gar nicht gekannt zu haben; seine Berichte würden an mancher Stelle anders aussehen, wenn er ihm vorgelegen hätte. Man vergleiche die Nachrichten über die Chawârag (الخوارج) im ersten Capitel des fünften Buches im Fihrist f. 23 f. (des Wiener Cod. A.) und Schahristânî I, p. 102 f., wo bei Ersterem viele Namen aufgeführt sind, die Letzterer nicht hat; ferner Fihrist f. 26, *b*. u. 30, *b*, über die Isma'iliten und Scharistânî I, p. 127 f.; endlich die Nachrichten über die Mezdiqiten f. 149, *a*., die bei Schahristânî anders lauten, und die über die Choramiten f. 149—151, *b*., die Schahristânî gar nicht hat und dergleichen andere Stellen. Ueberhaupt citirt Schahristânî, meines Wissens, kein

einziges Mal den Fihrist ausdrücklich [80] und ich glaube, dass er ihn nie gesehen hat.

'Hâg'î Chalfâ erwähnt den Fihrist unter Nr. 9316, führt den Anfang dieses Buches an und citirt ihn, so viel uns bekannt ist, nur einige Mal [81]; doch hat er ihn offenbar nicht unmittelbar oder wenigstens nicht ganz gekannt, er würde sonst sein Lexicon um viele tausend Nummern bereichert haben [82]. Besonders aber muss ich bemerken, dass, so weit ich handschriftliche und gedruckte arabische Autoren gelesen, ich nirgends ein Citat aus dem dritten Theile des Fihrist, d. h. aus dem neunten und zehnten Buche, in welchem die Nachrichten über die Ssabier, die Dualisten u. s. w. stehen, gefunden habe.

Im Ganzen scheint der Fihrist selbst im Orient wenig bekannt und verbreitet gewesen zu sein; dafür spricht die äusserste Seltenheit der Exemplare dieses Werkes selbst in Asien und Afrika [83], ferner, dass 'Hâg'î Chalfâ, der doch so vieles gesehen und gelesen hat, ihn, wie es scheint, nicht gesehen hat. Jeder Kenner der arabischen Literatur, der den Fihrist gelesen,

---

80) Schahristânî citirt zwar (I, p. 188 u. 192) einen el-Warrâq, dieser hiess aber Mohammed ben Harûn und war ein geborener Magier, der zum Mohammedanismus übergegangen war, auch den Beinamen Abû-'Isa führte und also ein Anderer als unser Autor sein muss.

81) I, p. 69 u. 71: وفى كتاب الفهرس; p. 73: قال النديم فى الفهرست; dann III, Nr. 4582, p. 94: ونقل النديم فى الفهرس. Diese angeführten Citate sind aber, so weit ich meinem Gedächtnisse trauen darf, aus dem ersten Drittel des Fihrist entnommen.

82) Abgesehen davon, dass im Fihrist unendlich viele Schriften aufgezählt sind, die 'Hâg'î Chalfâ nicht hat, findet sich im Fihrist Ms. B. f. 40, B. die Nachricht, dass das كتاب الحس والمحسوس (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν) des Aristoteles von Ibrahîm ben Nekûs und von Abû-Zakariâ Ja'hja ben 'Adî übersetzt wurde (bei Wenrich vermisst man diese Nachricht); 'Hâg'î Chalfâ dagegen meint (V, p. 75. Nr. 10050), dass der Uebersetzer jenes Buches unbekannt sei.

83) Es ist bekannt, dass es v. Frähn bis jetzt, trotz aller Bemühungen und Aufträge an die russischen Behörden in Asien, Afrika und Europa, nicht gelungen ist, ein Exemplar vom Fihrist für die Kais. Akademie d. W. zu erwerben.

hat, wird auch eingesehen haben, dass manche Stücke aus demselben von späteren arabischen Autoren vielfach wörtlich abgeschrieben wurden, dass andere aber ganz unbekannt geblieben sind[85]. Wir vermuthen daher, dass dieses Buch gleich nach seiner Redaction vielfach benutzt wurde, dass es aber einige Zeit nachher selten geworden ist, und dass die Citate, die wir vorher erwähnten, blos mittelbare sind. Wahrscheinlicher aber ist uns, dass der Fihrist blos heftweise redigirt und dass er nachher von Schülern oder Anderen gesammelt wurde, worauf uns der am Anfange vieler Bücher des Fihrist vorkommende Ausdruck: حكاية خط المصنف عبده محمد الخ, «eine wörtliche Abschrift nach dem Autograph des Verfassers, des Dieners Gottes, Mohammed u. s. w.» hinzudeuten scheint; daher nun, glauben wir, mag es geschehen sein, dass er spätern arabischen Schriftstellern blos stückweise bekannt wurde. Daraus also, dass er entweder eine kurze Zeit nach seinem Erscheinen selten geworden[85] oder dass von vorn herein nur einzelne Hefte von ihm bekannt wurden, lässt es sich erklären, wesshalb viele wichtige Theile von ihm von späteren Autoren ganz unbenutzt geblieben sind. Besonders muss dies in Bezug auf die Abhandlung über die Ssabier, die wir hier mittheilen, der Fall gewesen sein. Wir finden nämlich bei arabischen Schriftstellern hie und da einige Nachrichten über die Ssabier und über den Ursprung dieses Namens, die unter einander fast wörtlich und mit denen im Fihrist, die aus A'hmed ben eth-Thajjib entnommen sind (bei uns weiter unten Text Nr. I, C. I, p. 3—14), wenigstens dem Sinne nach übereinstimmen[86]. Dagegen aber finden sich die übrigen Nachrichten des Fihrist, wie z. B. die über den Annahme des Namens Ssabier nach Abû-Jûsuf (unten l. c. C. III, p. 14—17) — worüber spätere arabische Autoren die ungereimtesten Dinge

---

84) Wir hoffen, dass Herr Professor Flügel, der eine Abschrift dieses Buches besitzt, ebenfalls dieser Meinung sein wird.

85) Darüber wird sich wohl schwerlich Jemand wundern, da so viele tausende von arabischen Schriften verloren gegangen sind.

86) S. oben Bd. I, Buch I, C. V f.

sagen[87] — wie die über Opfer, Festtage u. dgl., sonst mit keinem Worte erwähnt. Wir schliessen aus dem Gesagten, dass wenigstens einzelne Theile des Fihrist selbst im Orient ganz unbekannt blieben, was für unsere Untersuchung sehr wichtig ist, wie wir es oben gesehen haben[88].

Von europäischen Orientalisten wird dieses Buch erwähnt: von Golius in den Anmerkungen zum Alfergâni, p. 251, wo er von Ssabiern spricht und auf die von uns übersetzte Abhandlung verweist, und am Ende der Vorrede zu seinem Lexicon; von Hottinger, der nur den dritten Theil davon besessen hat[89], in seiner Historia orient. I, 8., wo er auch viele Stellen über die Ssabier mittheilt, ohne aus ihnen natürliche Schlüsse zu ziehen; dann in seinem Promptuarium, II, 2, p. 103 f. und p. 274. Flügel erwähnt noch[90] viele jüngere europäische Gelehrte, die den Fihrist benutzt haben, und wir bemerken noch, dass auch Wenrich in dem oben (Anmk. 60) erwähnten Werke und Gildemeister in einem Aufsatz in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands, Bd. V, p. 211, über 'Himjaritische Schrift, ihn ebenfalls benutzt haben.

Es bleibt uns noch übrig, einige Worte über die Handschriften zu sagen. Der erste Theil befindet sich in Paris in der kön. Bibl. Ms. Ar. Nr. 874. Dieser Cod. ist durch Wansleben nach Europa gekommen und wurde, wie auf dem Titel und am Ende angegeben ist, im Jahre 617 oder 619 (1222) mit dem Original verglichen[91]. Unlängst hat Herr von Slane auch den zweiten Theil des Fihrist in Constantinopel copirt und ihn nach Paris gebracht. Herr Reinaud daselbst hatte die Güte, mein Apograph mit dem erwähnten Codex zu collationiren, wofür ich ihm hier meinen ergebensten Dank abstatte. Dieser Cod.,

---

87) Siehe oben l. c. C. VI.

88) Siehe oben l. c.

89) Hottinger hat blos den dritten Theil des Fihrist besessen, wie er in seinem Promptuarium, sive Bibliotheca or. p. 274, ausdrücklich sagt.

90) L. c. p. 60 f.

91) Siehe Flügel l. c. p. 59.

den wir mit P. bezeichnen, hat viele recht gute Lesarten, besonders haben viele Götternamen in demselben diacritische Punkte, die von unschätzbarem Werthe sind, während sie in andern Codd. fehlen. Ich bedaure nur, dass ich diese Collation erst dann bekommen habe, als ich mit den Anmerkungen zum Fihrist-Texte längst fertig war. Hätte ich diese Collation früher bekommen, so würde ich mir auch manche sauere Arbeit erspart haben. Es freut mich aber durch den Cod. P. viele meiner Conjecturen bestätigt gefunden zu haben. — Der dritte Theil des Fihrist findet sich auch in Leiden, Nr. 1250; dieser Cod. scheint ziemlich correct zu sein. — In Wien sind zwei Mss. dieses Buches, die Hrn. v. Hammer in Constantinopel hat abschreiben lassen, von denen das eine das 1., 7., 8., 9. und 10. Buch enthält, doch so, dass das erste mit dem zweiten zusammen geschrieben ist und daher auf der ersten Seite blos vier Bücher angeführt sind. Das zweite enthält: Fenn 1 des ersten Buches; dann ein Fragment aus dem vierten; Fenn 2, 3, 4, aus dem fünften und zuletzt Buch 6, 7, 8, 9, 10. Diese beiden Mss., aus denen wir unsere Abschrift haben, sind, wie mir Herr v. Hammer mündlich mitgetheilt hat, von unwissenden Türken in Constantinopel abgeschrieben worden; sie sind daher sehr corrumpirt und bei den fremden Eigennamen sind die diacritischen Punkte grösstentheils weggelassen. Diese beiden Wiener Codd. finden sich auf der k. k. Bibliothek in Wien unter Nr. 187. u. 412. und wir bezeichnen sie durch A. und B. Wir bemerken zugleich, dass Cod. A. jedoch an manchen Stellen sehr gute Lesarten hat, die wir auch oft in den Text aufgenommen haben. Herr Prof. Dr. Dozy in Leiden hatte ebenfalls die Güte, mein Apograph mit dem Leidner Cod. (von uns mit Cod. L. bezeichnet), in dem sich recht gute Lesarten finden, zu vergleichen, wofür ich auch ihm hier wiederum meinen ergebensten Dank ausdrücke.

VI. Schahristânî schrieb in seinem كتاب الملل والنحل «das Buch über die Religionen und Secten» (am Anfange des zweiten Bandes von p. 202 – 251; in der deutschen Uebersetzung dieses

Buches von Theod. Haarbrücker, Bd. II, p. 2—77) ebenfalls eine ausführliche Abhandlung über die Ssabier, die wir hier in der Uebersetzung mittheilen[92]. Er spricht zuerst über die Etymologie des Namens (p. 203; bei uns Text Nr. IV, §. 2.); dann über die Idee der ssabischen Religion im Allgemeinen (von 203—206; §. 3—5.); darauf lässt er die Ssabier in einem Dialog mit den 'Hanîfîten auftreten, indem jene ihre Ideen entwickeln und den Mohammedanismus angreifen, während diese denselben vertheidigen (p. 206—242; §. 6—18). — Aus diesem Dialog theilen wir blos die Reden der Ssabier und einige betreffende Stellen aus den Antworten der 'Hanîfîten mit, weil diese einen rein mohammedanischen Standpunkt einnehmen, der unserer Untersuchung fremd ist. — Er spricht dann speciell über die Idee des Sterndienstes und der Bilderverehrung nach den Ansichten der Ssabier, die ganz mit denen des Jamblichus, Proclus, Damascius und Anderer übereinstimmen (p. 244—248; §. 19—22). Zuletzt handelt er noch besonders von den Ssabiern in Harrân, theilt einige ihrer pantheistischen Ansichten über Gott und ihre Meinung von der Zerstörung und Wiedererneuerung der Welt nach einer grossen Weltperiode mit, und schliesst endlich mit der Aufzählung einiger Ritualgesetze und mit der Beschreibung der äusseren Form der ssabischen Tempel (p. 248—251; §. 23—29).

Ueber Schahristânî selbst, der jedem Orientalisten hinlänglich bekannt ist, bemerken wir nur, dass er in Schahristân im Chorasân im Jahre 467 (1075) geboren wurde, 510 nach Bagdâd ging, dann die Traditionen bei 'Alî ben A'hmed el-Medsanî in Nîsâbûr hörte, sehr viele Schriften philosophischen und theologischen Inhalts verfasste und ein ausgezeichneter Philosoph und Jurisconsult war[93]. Er starb 548 (1153).

Die Nachrichten en-Nedîms und die Schahristânîs ergänzen einander vortrefflich und bilden zusammen ein abgerun-

92) Text Nr. IV.

93) Sein Leben findet sich bei Ibn Challikân Nr. 622. und dann fast wörtlich abgeschrieben bei Abûlfedâ, Ann. t. III, p. 534.

detetes Ganze; denn, während jener sich gewissermassen mit dem practischen Theile der Religion der Ssabier befasst, bespricht dieser mehr das theologische System und die religiöse Idee derselben, so dass Beide zusammen uns, so weit ihre Berichte zuverlässig sind, ein ziemlich klares Bild sowohl von den religiösen Formen wie von der religiösen Anschauungsweise der Ssabier liefern. — Ueber den Werth von Schahristânî's Berichten und darüber, wie dieselben zu verstehen und aufzufassen seien, haben wir oben (Bd. I, Buch II, A.) ausführlich gesprochen.

VII. Herr Prof. Schmölders hat einige ziemlich lange Stellen aus dem Mofassel[94] des 'Alî ben 'Omr el-Châthibî (starb 675=1276) und aus dem Commentar zum Beidhâwî[95] des Schems-ed-Dîn Issfahânî (starb 749=1349) über einige metaphysische Lehren der Ssabier in Harrân mitgetheilt[96], die wir unten[97] wiedergeben. Der Werth dieser Nachrichten ist nicht grösser als der der Nachrichten Schahristânîs; auch sind sie wie diese aufzufassen[98].

VIII. In der Kosmographie des Schems-ed-Dîn Mohammed Ibn Abû-Thâleb Dimeschqî handelt das zehnte Capitel des ersten Buches ausführlich von den Tempeln der Ssabier und von den Opfern, die in denselben zu bestimmten Zeiten dargebracht wurden. Ausser diesem Capitel finden sich in diesem schätzbaren Werke hier und da viele zerstreute Notizen über die Ssabier, die meistentheils von grossem Werthe sind und die wir gelegentlich mitgetheilt haben. Der Titel dieser Kosmographie und der vollständige Name des Verfassers derselben lauten in dem Petersburger Codex des asiatischen Museums[99] wie folgt:

---

94) Ms. Ar. der Bibl. Nat. in Paris, Nr. 404. Die mitgetheilte Nachrichten finden sich f. 57 f. u. f. 110.

95) Ms. Ar das. Nr. 110, p. 110.

96) Siehe Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris, 1842, p. 127—130. und vgl. ib p. 124. u. p. 138, die Anmk. 1. u. 4.

97) Text Nr. VI.

98) Vgl. oben Bd. I, Buch I, C. I, A.

99) Nr. 593.

كتاب نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر تاليف الشيخ الامام العالم العلامة المتقن الفاضل فريد دهره ووحيد عصره شمس الدين ابن عبد الله محمد [ابن] ابى طالب الانصارى الصوفى الدمشقى شيخ الربوة

In dem 'Hâgî Chalfâ des asiat. Museums wird dieses Buch auf folgende Weise erwähnt: نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر مجلد للشيخ شمس الدين ابى عبد الله محمد بن ابى طالب الانصارى الصوفى الدمشقى شيخ الزبدة(?) اوله الحمد لله الذى خلق السموات والارض وهو على سبع ابواب ككتاب عجائب المخلوقات. In der Flügelschen Ausg. des 'Hâgî Chalfâ lautet der Titel und der Name eben so wie hier[100]. Im 'Hâgî Chalfâ des Rumänzowschen Museums zu St. Petersburg dagegen lautet diese Stelle: نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر مجلد ضخم الحجم تاليف شمس الدين ابى عبد الله الشيخ محمد بن ابى طالب الانصارى المتوفى فى سنة اربع ونسعين وتسعمائة وهو مؤلف عزيز الوجود اوله الحمد لله الذى خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام الخ رتبه على سبعة ابواب ككتاب عجائب المخلوقات. Der Petersburger Cod. beginnt: الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور الخ und ist nicht in sieben Bücher, wie bei 'Hâgî Chalfâ, sondern in neun eingetheilt. Es ist wohl daher bei 'Hâgî Chalfâ تسعة statt سبعة zu lesen, wenn wir nicht etwa annehmen, dass es zwei verschiedene Redactionen dieses Werkes giebt, von denen die eine in sieben und die andere in neun Bücher eingetheilt ist.

Ueber das Leben Dimeschqîs theilt uns Reinaud einige interessante Notizen nach der Chronik des 'Hasan ben 'Omr

---

100) 'Hâg'î Chalfâ T. VI, p. 315 f. Nr. 13632. Daselbst steht الربوة für الزبدة. Wir haben diesen Theil des 'Hâgî Chalfâ noch nicht vor uns; die obige Notiz verdanken wir einer schriftlichen Mittheilung des Herrn Prof. Fleischer.

mit [101]. Nach dieser stammte Dimeschqî aus Damascus — daher wohl auch die sehr ausführliche und specielle Beschreibung dieser Stadt in seiner Kosmographie, Buch VII, C. 9, f. 99, *b*. ff. — und wurde 664 (1265) geboren. Er war ein Ssûfî und verwaltete das Amt eines Imâm in dem Dorfe Rabuvah in der Nähe von Damascus, — daher شيخ ربوة. — Er zog zuletzt nach der Stadt Sefed in der Nähe des Berges Tabôr und starb daselbst im Jahre 727 (1327). Das im 'Hâgî Chalfâ des Rumänzowschen Museums angegebene Todesjahr 994 ist also jedenfalls unrichtig. Dimeschqî war auch Dichter [102]. Er scheint die erwähnte Kosmographie erst einige Jahre vor seinem Tode geschrieben zu haben; denn daselbst kommt Buch II, C. 9, f. 45, *b*. das Datum 723 (1323) vor.

Ueber die Wichtigkeit der von Dimeschqî mitgetheilten Nachrichten und über das Verhältniss derselben zu den andern Nachrichten, so wie auch darüber, in wiefern sie sich auf die Ssabier in Harrân beziehen, und über die Quellen, die Dimeschqî vermuthlich vor sich hatte, werden wir an Ort und Stelle sprechen.

Unsere Abschrift haben wir nach dem erwähnten St. Petersb. Codex gemacht, der zwar schön und deutlich geschrieben, aber sehr uncorrect ist. Sie wurde durch Herrn Professor Dozy, der mich so oft verflichtet hat, mit dem Leidner Codex, Nr. 1708, verglichen, welche Collation mir übrigens nicht viel Erspriessliches darbot; denn der Leidn. Cod., aus dem Jahre 970 (1562), ist, wie Herr Prof. Dozy mir schrieb, schlecht und flüchtig geschrie-

---

101) Ms. Ar. der Bibl. Nat. in Paris, ancien fonds, Nr. 688, f. 83, *b*.

102) S. Reinaud, Géographie d'Aboulféda etc. Tom. I. p. CL f. — Vgl. Frähn, Indications bibliographiques etc. St. Petersburg, 1845. p. 56. Nr. 180, der ebenfalls Dimeschqî im 8. Jahrh. d. H. leben lässt, und Charmoy, Relation de Mas'oûdî et d'autres auteurs musulmans sur les anciens Slaves in den Mém. de l'Académie Impér. de St. Pétersb. Scienc. pol. et hist. Sér. VI, T. II, p. 305, wo er, durch das Datum des 'H. Ch. verleitet, Dimeschqî 794 (1392) sterben lässt. Charmoy wusste wohl, dass das Datum تسعمائة bei 'H. Ch. in سبعمائة umzuändern ist, denn der Petersb. Cod. ist nach einem anderen, im Jahre 795 geschriebenen, copirt worden, er glaubte nur, dass wenigstens die Zahl اربع وتسعين richtig sei.

ben[103]. Dagegen scheint der Kopenhagener Cod., mit dem unsere Abschrift durch Hrn. Dr. A. F. v. Mehren in Kopenhagen collationirt wurde, sehr gut und correct zu sein. Ich fühle mich daher um so mehr Herrn von Mehren für diese Collation verpflichtet, weil es mir ohne dieselbe fast gar nicht möglich gewesen wäre, eine richtige Uebersetzung jenes Capitels zu liefern. — Auch diesmal bewährte sich die allgemein bekannte Gefälligkeit des Herrn Prof. Reinaud in Paris, der die Güte hatte, unsere Abschrift mit dem ziemlich correcten Pariser Cod. Nr. 581. zu vergleichen, wofür wir ihm hier wiederum unsern wärmsten Dank abstatten.

Norberg besass eine Abschrift des Pariser Codex[104], aus dem er einen grossen Theil des Capitels über die Tempel der Ssabier in seinem Onomasticum zum Codex Nazaraeus[105] und in seinen beiden Dissertationen: de templo Solis Sabaeorum und de templo Lunae Sabaeorum[106] mittheilt. Norberg ist ziemlich willkürlich mit seinem Texte umgegangen; er hat nämlich viel Wichtiges weggelassen und sehr oft ganz Sätze und einzelne Worte übersprungen. Diese Mittheilungen Norbergs sind bis jetzt, so wichtig sie auch sind, fast ganz unbeachtet geblieben und die Wenigen, welche sie benutzten, wie Gesenius[107] und nach ihm Münter[108] und Stuhr[109], bezogen sie mit Unrecht auf die vormohammedani-

103) In der Ueberschrift des Leidner Cod. heisst es, dass derselbe على سبيل الاستعجال geschrieben sei.

104) Siehe Björnståhls Briefe Bd. VI, p. 431.

105) Pag. 4 f. 10 f. 28 ff. 76 ff. 95 ff. 105 ff. u. 137 ff.

106) Ungeachtet meiner Bemühungen ist es mir bis jetzt nicht gelungen, mir diese Dissertationen zu verschaffen. Wahrscheinlich enthielten sie keine weiteren Aufschlüsse als die, welche er in seinem Onom. gab, da er sie sonst wohl in einem Bande seiner «Opuscula» wieder abgedruckt haben würde. — Herr v. Frähn hat einen Abdruck des Petersburger Codex des Dimeschqi im Jahre 1820 begonnen und zwei Drittel des Ganzen wurden damals gedruckt; diese Ausgabe blieb jedoch unvollendet; s. Dorn, asiatisches Museum etc., p. 36.

107) In seinem Comm. zu Jes. II, p. 337. 342. u. 344 f.

108) Die Religion der Babylonier, p. 115.

109) Allgem. Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker I, p. 407.

schen Araber. — Das erwähnte Capitel über die Tempel der Ssabier theilen wir unten Text Nr. III. mit.

IX. Abûlfedâ giebt uns auch einige Nachrichten über die Ssabier[110] nach einem Abû-'Isa el-Magribî, der uns sonst unbekannt ist[111]. Diese Nachrichten des Abûlfedâ finden sich auch fast wörtlich bei Ibn Scho'hnah wieder[112].

X. Hottinger theilt in seiner Historia orientalis[113] eine Nachricht von dem Verkehr Abrahams mit den Ssabiern in Harrân mit, die er dem كتاب قصوص الانبياء, historia Prophetarum des ابو محمد عبد الله الكسائى, Abû-Mohammed 'Abdallah el-Kesâjî[114], entnommen hat. Diese Nachricht hat an und für sich keinen Werth, wir theilen sie aber unten Nr. IX. desshalb mit, weil wir aus ihr einige historische Folgerungen ziehen zu können glauben.

XI. Aus einer Stelle im Mo'aggem-el-Boldân des Jacût[115] geht hervor, dass alle diejenigen, welche Schriften über Religionen und Secten geschrieben haben (مصنفوا الملل والنحل), auch von Ssabiern, und zwar von denen in Harrân, handeln[116].

---

110) Hist. anteisl. p. 148. ed. Fleischer; bei uns unten Text. Nr. VIII.

111) Abr. Ecchellensis bemerkt (de orig. nom. Pap. et ejusd. prim. p. 319), dass die Nachricht des Abûlfedâ über die Ssabier sich wörtlich bei dem Geographen Abû-Sa'îd el-Magribi (dessen Werk er selbst besass, s. ib. Index Auct. Nr. 13) wiederfindet. Ist vielleicht dieser Abû-Sa'îd el-Magribî mit dem Abû-'Isa el-Magribî des Abûlfedâ identisch? Ueber Abû-Sa'îd und dessen geographische Arbeiten s. Reinaud, Géogr. d'Aboulfeda etc. I, p. CXLI ff.

112) Siehe Hyde, hist. relig. vet. Pers. p. 127 f. und vgl. Abr. Ecchellensis l. c. p. 319.

113) Ed. alt. L. I, C. VIII, p. 256 ff.

114) Vgl. über dieses Werk Hottinger, Promptuarium, p. 209. u. Abr. Ecchellensis, Ind. auct. Nr. 10., wo er nicht ابو محمد, sondern ابو الحسن محمد heisst.

115) معجم البلدان Ms. Ar. des asiatischen Museums zu St. Petersburg, Nr. 591. s. v. حرّان u. Ms. Ar. der k. k. Bibl. zu Wien, Nr. 115, f. 114, a.

116) Siehe oben Bd. I, Buch I, C. IX. gegen Ende.

ORIENTALISCHE QUELLEN

ZUR GESCHICHTE

DER SSABIER UND DES SSABISMUS.

TEXT № I.

Das erste Capitel des neunten Buches des

Fihrist-el-U'lûm

von

Mohammed ben Ish'âq en-Nedîm.

الجزء التاسع من كتاب الفهرست فى اخبار
العلمآء واسمآء ما صنفوه (1) من الكتب تاليف محمد بن
اسحاق بن محمد بن اسحاق المعروف باسحق ابى
يعقوب الورّاق

Der neunte Theil[1] aus dem «Buche el-Fibrist (der Index) über die Geschichte der Gelehrten und die Namen der Schriften, welche sie verfasst haben». Ein Werk von Mohammed ben Ish'âq ben Mohammed ben Ish'âq, genannt Ish'aq Abû-Ja'qûb el-Warrâq[2] (der Papier-

(1) Cod. A. صنفوها.

حكاية خط المصنف عبده محمد بن اسحاق(1)

مقالة المذاهب والاعتقادات وهى فنان(2)

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الاول من المقالة التاسعة من كتاب الفهرست فى اخبار العلمآء واسمآء ما صنفوه من الكتب ويحتوى على(3) وصف مذاهب الحرنانية(4)

händler). Treu wiedergegeben nach dem Autograph des Verfassers, des Knechtes Gottes[3], Mohammed ben Ish'âq.

Abhandlung über die Religionslehren und Dogmen,

bestehend aus zwei Abschnitten.[4]

Cap. I.

Im Namen Gottes des Allbarmherzigen!

Der erste Abschnitt der neunten Abhandlung des «Buches el-Fihrist, über die Geschichte der Gelehrten und die Namen der Schriften, welche sie verfasst haben». Er enthält die Beschreibung der Religionslehren der chaldäischen[5] Harraniten[6], gewöhnlich

(1) In den Codd. B. u. L. fehlt الجزء — اسحاق. — (2) Fehlt in A. u. L. — (3) In B. fehlen die Worte من المقالة — على und es steht dafür nur الفن الاول فى وصف. — (4) B. u. L. الحرانية.

الكلدانيين المعروفين بالصابة ومذاهب الثنوية (1) والديصانية (2)
والخرمية والمرقيونية والمزدكية وغيرهم واسماء كتبهم

§. 1.

حكاية من خط احمد بن الطيب فى امرهم حكاها عن الكندى
اجتماع القوم على ان للعالم علة لم يزل واحد لا يتكثر لا يلحقه
صفة شئ من المعلولات كلف اهل التمييز من خلقه (3) الاقرار بربوبيته
ولوضع لهم السبيل وبعث رسلاً للدلالة وتثبيتا (4) الحجة امرهم ان
يدعوا الى رضوانه ويحذّروا من غضبه ووعدوا من اطاع نعيما لا يزول

---

genannt [7]) Ssabier und der der Manichäer (oder Dualisten) [8]), Daissaniten [9]), Churromiten [10]), Marqioniten [11]), Mezdekiten [10]) und Anderer, und die Namen ihrer Schriften [12]).

§. 1.

Eine aus dem Autograph des Ah'med ben eth-Thajjib [13]) genommene Erzählung in Betreff ihrer (der Ssabier), erzählt nach el-Kindî [14]):

Diese Leute (die Ssabier) lehren übereinstimmend folgendes: Die Welt hat einen Urheber, der nie zu sein aufgehört hat, einzig ist, ohne alle Mehrheit und dem keine Eigenschaft eines der verursachten Dinge zukommt [15]). Er (Gott) legte den mit Urtheilskraft begabten Wesen unter seinen Geschöpfen [16]) das Bekenntniss seiner Oberherrlichkeit auf, offenbarte ihnen den rechten Weg und schickte Gesandte (Propheten) zur richtigen Leitung und um die Beweise (vom Dasein Gottes) zu befestigen [17]). Er befahl ihnen (den Propheten) zum Wohlgefallen Gottes zu berufen (d. h. die Menschen aufzufordern, das Wohlgefallen Gottes zu erstreben) und (die Menschen) vor dessen Zorn zu warnen. Sie

---

(1) A. الصونية, B. العنانية u. P. اليونانية. — (2) A. u. L. الكلدانيون, das Folgende bis zu كتبهم fehlt in A. u. L. — (3) L. حلقه. — (4) B. وتبيينا

واوعدوا من عصى عذابا واقتصاصا(1) بقدر استحقاقه ثم ينقطع ذلك
وقد حكى عن بعض اوائلهم انه قال يعذب الله(2) تسعة الف دور ثم
يصير الى رحمة الله وان يخص هولآء القوم الذين دعوا الى الله
والى الحنيفية التى يقسمون بها(3) وان مشهوريهم واعلامهم لرانى(4)
واغاثاذيمون(5) وهرميس وبعضهم يذكر سولون جد فلاطون الفيلسوف
لامه ‥

§. 2.

ودعوة هولآء القوم واحدة وسنتهم وشرايعهم غير مختلفة جعلوا قبلتهم

---

verhiessen den Gehorsamen nie aufhörenden Wonnegenuss und drohten den Widerspenstigen mit Pein und Strafvergeltung [18], nach Maasgabe [19] dessen, was sie verdienen. Endlich aber wird dies Alles ein Ende nehmen [20]. Dagegen wird von einem ihrer (der Ssabier) frühern Weisen erzählt, er habe gesagt: Gott bestrafe während 9000 Zeitperioden, dann gelange er (der Bestrafte) zur Barmherzigkeit Gottes (d. h. er werde dann von Gott zu Gnaden angenommen [21]); jedoch komme dies ausschliesslich diesen Leuten (den Ssabiern) zu [22], welche (von den Gott-Gesandten) zu Gott und der wahren Religion, bei der sie auch schwören (oder nach der sie sich benennen) [23], berufen worden seien. Ihre berühmten Männer und Weisen sind Arânî [24], Agathodämon und Hermes [25], zu denen einige von ihnen auch Solon, den mütterlichen Grossvater Plato's, rechnen [26].

§. 2.

Das religiöse Bekenntniss dieser Leute ist eins; in ihren religiösen Eintheilungen und Gesetzen ist keine Verschiedenheit [27]. Ihre Qiblah verlegen sie ebenfalls übereinstimmend, denn sie

---

(1) A. واقصاصا, B. وانتصاصا, L. u. P. واقتصاصا. — (2) Fehlt in B. — (3) B. يسون بها, L. تقيسون بها u. P. يسونها. — (4) B. لرا. — (5) A. واغاثاديوى, B. واعيادسوى u. L. واعادسوى.

واحدة بان صيّروها(1) لقُطب الشمال فى سفرة العقلاء قصدوا بذلك
البحث عن الحكمة ودفعوا ما ناقض(2) الفطْرة(3) ولزموا فضائل النفس
الاربع واخذوا بالفضائل الجزئيّة وتجنّبوا الرذائل الجزئيّة(4) وقالوا ان
السماء تتحرك حركة اختيارية وعقلية ؛

§. 3.

المفترض عليهم من الصلاة فى كل يوم ثلث اوّلها قبل طلوع الشمس
بنصف ساعة او اقل(5) لتنقضى مع طلوع الشمس وهى ثمان ركعات
وثلث سجدات فى كل ركعة الثانية انقضاوها(6) مع زوال الشمس وهى

---

richten sie[28] nach dem Nordpol[29], unter die schriftgelehrten Weisen, wodurch sie das Forschen nach der Weisheit bezeichnen wollen[30]. Sie verwerfen das, was der ursprünglichen Natureinrichtung zuwider ist[31]; betrachten die vier Tugenden der Seele als nothwendig[32], halten sich an die partiellen Tugenden und vermeiden die partiellen Laster[33]. Sie sagen, dass der Himmel sich freiwillig und vernunftgemäss bewege[34].

§. 3.

Gebete sind ihnen täglich drei verordnet. Das erste Gebet, bei dem acht Verbeugungen und bei einer jeden derselben drei Niederwerfungen[35] gemacht werden, wird eine halbe Stunde oder etwas weniger vor Sonnenaufgang verrichtet, um es mit Sonnenaufgang zu vollenden; das zweite, bei dem fünf Verbeugungen und bei einer jeden derselben drei Niederwerfungen gemacht

---

(1) Fehlt in B. u. L. — (2) Die Codd. ausser B. ناقص. — (3) A. القطب, die übrigen Codd. الفطر. — (4) Die letzten drei Worte fehlen in B. u. L. — (5) Fehlt bei Hottinger. — (6) B. يصلّونها.

خمس ركعات وثلث سجدات فى كل ركعة الثالثة مثل الثانية انقضاوءها
عند غروب الشمس وانما لزمت(1) هذه الاوقات لمواضع الاوتاد الثلثة
التى هى وتد المشرق ووتد وسط السمآء ووتد المغرب ولم يذكر احد منهم
ان من الفرض صلاة لوقت وتد الارض وصلاتهم النافلة التى هى بمنزلة
الوتر فى لزومه المسلمين ثلث فى كل يوم الاولى فى الساعة الثانية
من النهار والثانية فى الساعة التاسعة من النهار والثالثة فى الساعة
الثالثة من الليل ولا صلاة عندهم الا على طهور(2) ؛

§. 4.

والمفترض عليهم من الصيام ثلثون يوما اولها لثمان مضين(3) من اجتماع

---

werden, wird zur Zeit der Sonnenneigung (gleich nach der Mittagstunde) beendigt; das dritte ist dem zweiten gleich und wird mit Sonnenuntergang beendigt[36]. Diese Zeiten sind verpflichtend nach den Stellen der drei Himmelspfähle, die da sind: der Pfahl des Ostens, der der Mitte des Himmels, und der des Westens. Niemand aber von ihnen hat je von einem zur Zeit des Pfahls der Erde[37] verordnetem Gebete gesprochen. Ihre freiwilligen Gebete, welche für sie in eben dem Grade verpflichtend sind, wie für die Mohammedaner das Gebet el-Witr[38], sind täglich drei. Das erste wird in der zweiten, das zweite in der neunten Stunde des Tags und das dritte in der dritten Stunde der Nacht verrichtet[39]. Kein Gebet ist bei ihnen zulässig ausser im Zustande der Reinheit[40].

§. 4.

Es ist ihnen verordnet 30 Tage zu fasten[41], deren Anfang am achten nach dem Neumonde des Adsar (März) fällt, dann

---

(1) A. الزمت. — (2) B. u. L. طهور u. Hottinger طهر. — (3) Die Codd. ausser P. يمضين.

إذار وتسعة أُفَر اولها لتسع بقين من اجتماع كانون الاول وسبعة ايام
أُفَر لولها لثمان مضين من شباط وهى لعظمها ولهم تَنَفُّل(1) من صيامهم
وهى ستة عشر وسبعة وعسرون يوما (2) .

§. 5.

ولهم قربان يتقربون به وانما يذبحون (3) للكواكب (4) ويقول بعضهم
انه اذا قرّب باسم البارى كانت دلالة القربان رديّه لانه عندهم تعلى
الى امر عظيم وترك ما هو دونه لما جعله متوسّطا فى التدبير والذى
يذبح للقربين الذكور من البقر والضأن والمعز وسائر ذى الاربع غير

---

9 andere Tage, deren Anfang am neunten vor dem Neumonde des ersten Kânûns fällt, endlich 7 andere Tage, die mit dem achten nach dem Neumonde des Schobâth beginnen [42], und welche als die wichtigsten betrachtet werden [43]. Auch halten sie freiwillige Fasten von 16 und 27 Tage [44].

§. 5.

Durch Opfer suchen sie die Gunst der Gottheit zu erlangen [45], aber Schlachtopfer bringen sie nur den Planeten dar. Einige von ihnen sagen, dass die Vorzeichen des Opfers schlecht ausfallen [46], wenn man im Namen des Schöpfers opfert; denn nach ihrer Meinung beschäftigt sich derselbe bloss mit wichtigen Dingen und hat alles Uebrige den Wesen überlassen, welche er zu Vermittlern bei der Weltregierung eingesetzt hat [47]. Zum Opfer werden geschlachtet Männchen [48] von Rindern [49], Schaafen [50], Ziegen [51] und allen übrigen vierfüssigen Thieren, welche keine

---

(1) L. تَنَفُّل, A. u. B. ينتقل, P. ولم ينتقل. — (2) Fehlt in A. u. P. — (3) B. u. L. يدعون. — (4) B. الكواكب.

الجزور مما ليس له اسنان فى اللحيين جميعا ومن الطير غير الحمام مما
لا مخلب له والذبيحة عندهم مع (1) قطع الاوداج والحلقوم والتذكية متّصلة
مع الذبيحة لا انفصال بينهما واكثر ذبايحهم الديوك ولا يؤكل القربان
ويحرق ولا يدخل الهياكل ذلك اليوم وللقربان (2) لاربع اوقات فى الشهر
الاجتماع والاستقبال وسبعة عشر وثمانية وعشرين ؛

§. 6.

واعيادهم عيد يسمى عيد فطر السبعة وفطر الشهر وقبل فطر الثلثين
بيومين وبعد هذا الفطر بخمسة ايام وبعد هذا الفطر بثمنية (3) عشر

Schneidezähne in den beiden Kinnladen haben (d. h. den wiederkäuenden Thieren), mit Ausnahme des Kameels[52]; vom Geflügel diejenigen, welche keine Krallen haben (d. h. keine Raubvögel)[53], ausgenommen die Tauben[54]. Das Schlachten des Opferthieres geschieht bei ihnen zugleich mit der Durchschneidung[55] der Halsadern und der Kehle[56]; das Schächten ist unauflösslich mit dem Schlachten verbunden[57]. Am meisten opfern sie Hähne[58]. Das Opfer wird nicht gegessen, sondern verbrannt[59]. Er (der Opferbringer) darf während dieses Tages (an welchem er das Opfer gebracht) nicht in die Tempel eintreten[60]. Zum Opfer sind vier Zeiten im Monat bestimmt, nämlich: der Neumond[61], das erste Viertel[62], der siebzehnte (siebenundzwanzigste) und achtundzwanzigste Tag[63].

§. 6.

Ihre Festtage sind folgende: das Fest «des Wochenfastenbruchs», «der Monatsfastenbruch», auch «Fastenbruch nach den 30 Tagen» genannt, der zwei Tage dauert; dann kommt der Fastenbruch von fünf Tagen und wiederum der von 18 Tagen,

---

(1) A., B. u. L. مما. — (2) B. والقربان. — (3) A. u. B. ثمانية.

يوماً وهو يوم ستة وعشرين من الشهر وعيد الحَبَل (1) وهو خمسة وعشرون من تشرين الاول وعيد الميلاد وهو فى ثلثة وعشرين من (2) كانون [الثانى] (3) وعيد فى تسعة وعشرين من تمّوز *

§. 7.

وعليهم الغُسل من الجنابة وتغيير الثياب ومن مسّ الطامث وتغيير الثياب (4) ويعتزل الطامث البتة (5) وقد يتغسل من الجنابة ومسّ الطامث بالغسول (6) والنطرون (7) ولا ذبيحة عندهم الا لما له رِئة ودم وقد نهوا عن اكل الجزور وما لم يذكّى (8) وكل ما له اسنان فى اللحيين

---

welcher am 26. des Monats fällt[64]; ferner das Fest der Empfängniss (oder Schwangerschaft) am 25. des ersten Teschrîn[65]; dann das Fest der Geburt am 23. des (zweiten) Kânûn[66]; endlich ein Fest am 29. Tammûz.[67]

§. 7.

Sie sind verpflichtet, nach einer Saamenbefleckung[68] und nach der Berührung einer Menstruirenden, von der sie auch ganz abgesondert bleiben, sich zu waschen und die Kleider zu wechseln[69]. Bisweilen waschen sie sich auch nach einer Saamenbefleckung und der Berührung mit einer Menstruirenden mit (vegetabilischem) Alkali und Natron[70]. — Sie opfern bloss solche Thiere, die eine Lunge und Blut haben[71]. — Verboten ist ihnen der Genuss des Kameels, derjenigen Thiere, welche nicht gehörig abgestochen worden sind[72], und aller derjenigen, welche Schneide-

---

(1) A. u. B. الحمل, L. الحيل, P. الخيل. — (2) In B. fehlt من — تشرين (3) P. الاول. — (4) Die letzten beiden Worte fehlen in B. u. L. — (5) Fehlt in B. u. L. — (6) Die Codd. بالغسل. — (7) A. u. P. والبطرون, B. والمطرون u. L. والمطرون. — (8) B. يدركا, L. يدكا u. P. يزكى.

جميعا كالخنزير والكلب والحمار ومن الطير غير الحمام وما له مخلب ومن النبات غير الباقلى والثوم وبتعدى (1) بعضهم اللوبيا والقنبيط والكرنب والعدس ويفرطون فى كراهة الجمل حتى يقولون من مشى تحت خِطام بعير لم يقض حاجته ذلك (2) ويجتنبون كل من به وجع (3) الوضح والجذام وسائر الامراض التى تعدى ويتركون الاختنان ولا يحدثون على فعل الطبيعة حدثا (4) ؛

§. 8.

ويتزوجون بشهود لا من القريب القرابة وفريضة الذكر والأنثى

---

zähne in den beiden Kinnladen haben, wie des Schweines, des Hundes und des Esels [73]. Vom Geflügel geniessen sie keine Tauben[74] und keine solche Vögel, die Krallen haben (d. h. Raubvögel[75]). Von den Pflanzen geniessen sie keine Bohnen und keinen Knoblauch[76]. Einige von ihnen vermeiden den Genuss[77] von Phaseolen[78], Blumenkohl[79], Kohl[80] und Linsen[81]. In ihrer Abneigung gegen das Kameel gehen sie so weit, zu sagen, dass die Wünsche Jemandes, der unter dem Leitseil eines Kameels gehe, nicht erfüllt werden[82]. Sie halten sich auch fern von einem Jeden, der die Krankheit des weissen Aussatzes[83], oder die Elephantiasis[84], oder sonst irgend eine ansteckende Krankheit hat[85]. — Die Beschneidung üben sie nicht aus[86], und ändern nichts in der Art, wie die Natur wirkt[87].

§. 8.

Sie verheirathen sich unter Zuziehung von Zeugen[88] und nicht mit Verwandten[89]. Die Gesetze für Männer und Weiber sind

---

(1) P. und Hott. ويتغذى. — (2) Fehlt in B. — (3) A. u. P. مرض. — (4) In den Codd. حدث.

سواء ولا طلاق الا بحجّة بيّنة عن فاحشة ظاهرة ولا يراجع (1) المطلّقة ولا يجمع بين امراتين ولا يطأهنّ (2) الا لطلب الولد.

§. 9.

وعندهم ان الثواب والعقاب انما يلحق الارواح وليس يؤخّر ذلك عندهم (3) الى اجل معلوم.

§. 10.

ويقولون انّ النبى هو البرى من المزمومات فى النفس (4) والآفات فى الجسم والكامل فى كل محمود وان (5) لا يقصر عن الاجابة بصواب كل مسئلة ويخبر بما فى الاوهام ويجاب فى دعوته فى انزال الغيث ودفع

---

dieselben[90]. Eine Ehescheidung findet nur auf einen klaren Beweis, in Folge einer augenscheinlichen Schandthat, statt[91]. Der Mann darf die geschiedene Frau nicht wieder heirathen[92], nicht zwei Weiber zugleich nehmen[93], und den Frauen beiwohnen nur um Kinder zu erzeugen[94].

§. 9.

Nach ihrer Meinung werden die Belohnungen und Bestrafungen nur den Geist afficiren und nicht bis zu einer bestimmten Zeit (dem jüngsten Gericht) aufgeschoben werden[95].

§. 10.

Sie sagen: ein Prophet müsse in Bezug auf seine Seele[96] von allem Tadelnswerthen, in Bezug auf seinen Körper von allen Gebrechen frei, dagegen in allem Lobenswerthen vollkommen sein. Er müsse ferner unfehlbar jede Frage beantworten[97], über die Gedanken der Menschen Auskunft geben können[98] und erhört werden, wenn er Gott anrufe, Regen auf die Erde fallen zu

---

(1) B. u. P. تراجع. — (2) B. بطاهر. — (3) Fehlt in B. u. L. — (4) Hott. التغيير.

(5) Alle Codd. haben فان u. B., L. u. Hott. دعا nach فان.

الآفات عن النبات والحيوان ويكون مذهبه ما يصلح به العالم ويكثر
به عامره ∴

§. 11.

وقولهم فى الهيولى والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والحركة
كما قال ارسطاطاليس فى سمع الكيان وقولهم فى السماء انها طبيعة خامسة
ليست مركبة من العناصر الاربعة لا تضمحل ولا تفسد كما قال فى كتاب
السماء وقولهم فى الطبايع الاربعة وفسادها الى الحرث والنسل وكون
الحرث والنسل منها وكونها منه كما قال فى كتاب الكون والفساد وقولهم
فى الآثار العلوية والاحداث تحت جرم القمر كما قال فى كتاب العلوية (1)

---

lassen und Verderben von Gewächsen und Thieren zu entfernen. Seine Lehre müsse endlich eine solche sein, dass durch sie die Wohlfahrt der Welt gefördert und die Zahl ihrer Bewohner vermehrt werde[99].

§. 11.

Ihre Meinung über die primitive Materie, die Elemente, die Form, die Nicht-Existenz, die Zeit, den Raum und die Bewegung stimmt mit der des Aristoteles in dessen Buche *Περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως* überein[100]. Vom Himmel glauben sie, dass er einen fünften natürlichen Grundstoff bilde, der nicht aus den vier Elementen zusammengesetzt sei[101], dass er ferner weder der Auflösung noch der Verderbniss anheimfalle, wie Aristoteles in seinem Buche *Περὶ οὐρανοῦ*[102]. Ueber die vier natürlichen Grundstoffe, über deren Zersetzung zum Zwecke der vegetabilischen und animalischen Fortpflanzung, über das Entstehen dieser Neubildungen aus den Grundstoffen und das Entstehen dieser aus jenen, denken sie wie Aristoteles in seinem Buche *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*. Eben so denken sie über die Meteore und die Erscheinungen unter dem Mondkörper wie Aristoteles in seinem Buche *Μετεω-*

---

(1) A., B. u. P. العلوى .

وقولهم فى النفس انها درّاكة لا تبيد وانها جوهر ليست بجسم ولا يلحقها
لواحق الجسم كما قال فى كتاب النفس وقولهم فى الرويا الصادقة وغيرها
والحس والمحسوس كما قال فى كتاب الحس والمحسوس وقولهم فى ان
الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر(1) وموجب(2) وانّه لذلك لا
يلحقه سولوجسموس كما قال فى كتاب مطاطافوسيقا وقولهم فى براهين
الاشيآء على ما شرط فى كتاب فوديقطيقا(3) ❊

§. 12.

وقال الكندى انه نظر فى كتاب يقرّ به(4) هولاء القوم وهو مقالات

ϱολογικῶν. Von der Seele glauben sie, dass sie wahrnehme und erkenne und nie untergehe, dass sie ferner eine körperliche Substanz sei, frei von den dem Körper zukommenden Accidentien[103], ebenfalls wie Aristoteles in seinem Buche *Περὶ ψυχῆς*. Ueber wahre und andere Träume, über die Sinnesempfindung und das sinnlich Empfindbare sprechen sie wiederum wie Aristoteles in seinem Buche *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*. Von Gott lehren sie, dass er einzig sei; dass ihm keine Eigenschaft zukomme, dass in Bezug auf ihn keine Prädicirung und Affirmation[104] möglich und daher auch kein Syllogismus[105] auf ihn anwendbar sei, wie Aristoteles in seinem Buche *Μετὰ τὰ φυσικὰ*[106]. Hinsichtlich der Demonstrationen folgen sie ebenfalls den Regeln des Aristoteles in seinem Buche *Ἀποδεικτικὰ* (*περὶ ἀποδείξεως*).

§. 12.

El-Kindî sagt, er habe von einem Buche Einsicht genommen, zu dessen Lehre die Ssabier sich bekennen[107]; es bestehe aus

---

(1) B. حيز u. L. جبر. — (2) P. موجب. — (3) A. u. B. مود نقطيقا, L. مود نعطسا, P. قود نعطيقا. — (4) P. يقراه.

لهرمس فى التوحيد كتبها لابنه على غاية من التقانة(1) فى التوحيد
لا يجد الفيلسوف اذا اتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها ٭

Cap. II.

حكاية اخرى فى امورهم

قال ابو يوسف ابشع(2) القطيعى(3) النصرانى فى كتابه فى الكشف
عن مذاهب الحرنانيين المعروفين فى عصرنا بالصابة ان المأمون اجتاز
فى آخر ايامه بديار مُضَر يريد بلاد الروم للغزو فتلقاه الناس يدعون
له وفيهم جماعة من الحرنانيين وكان زيّهم اذ ذاك لُبس الاقبية وشعورهم

Abhandlungen von Hermes über das Bekenntniss der Einheit Gottes, die er mit äusserst gründlicher Behandlung dieser Lehre, für seinen Sohn geschrieben [108], denen und deren Anerkennung kein Philosoph, und wenn er sich noch so sehr abmühe, sich entziehen könne [109].

Cap. II.

Ein anderer Bericht in Betreff ihrer.

Der Christ Abû-Jûsuf Abschaa' [110] el-Qathîî' [111] erzählt in seinem Buche «die Enthüllung der Lehre der Harraniten, die zu unserer Zeit unter dem Namen Ssabier bekannt sind» [112] folgendes: Als el-Mâmûn in der letzten Zeit seines Lebens durch Dijâr Modhar [113] zog, um in den Krieg nach Rûm zu gehen [114], kamen ihm die Einwohner entgegen, um ihn mit Segenswünschen zu begrüssen, unter ihnen auch mehrere Harraniter, die damals enge Leibröcke [115] und so lang herabhängendes Haar trugen [116],

---

(1) B. اتقانة. — (2) L. اشبع u. S. ايشع. — (3) L. القطبعى.

طويلة موفرات كوفرة قرة (1) جدّ سنان بن ثابت فانكر المامون زيّهم وقال
لهم من انتم من الذِمّة فقالوا نحن الحرنانية فقال انصارى انتم قالوا لا
قال فيهود انتم (2) قالوا لا قال فمجوس انتم قالوا لا قال لهم افلكم كتاب
ام نبىّ فجمجموا فى القول فقال لهم فانتم اذًا الزنادقة عبدة الاوثان
واصحاب الراس فى ايام الرشيد والدِى وانتم حلال دماؤكم لا ذمّة لكم
فقالوا نحن نودّى الجزية فقال لهم انما نوخذ الجزية ممن خالف الاسلام من
اهل الاديان الذين ذكرهم الله تعالى عز وجل فى كتابه ولهم كتاب
وصالحه المسلمون على ذلك فانتم ليس من هولاء ولا من هولاء (3) فاختاروا

---

wie Qorrah [117], der Grossvater des Senân ben Thâbit [118]. Ihre Tracht befremdete el-Mâmûn und er fragte sie: «Zu welchem der schutzverwandten Völker gehört ihr?» — ««Wir sind Harraniter»», antworteten sie. — «Seid ihr Christen?» — ««Nein»». — «Juden?» — ««Nein»». — «Magier?» — ««Nein»». — «Habt ihr eine heilige Schrift oder einen Propheten?», fragte er endlich. Darauf gaben sie eine confuse Antwort [119]. «Ihr seid also Zendekiten» [120], sprach nun el-Mâmûm zu ihnen, «Götzendiener und eben diejenigen, welche zur Zeit meines Vaters er-Raschîd einen (orakelsprechenden) Kopf besessen haben [121]. Euer Blut zu vergiessen ist erlaubt und euch gebührt kein Schutz». ««Wir wollen Schutzgeld zahlen»» [122], sprachen sie.—«Schutzgeld», erwiederte er, «wird nur von denjenigen nicht-islamischen Religionsverwandten angenommen, deren Gott der Erhabene — mächtig und gross ist er — in seiner heiligen Schrift gedenkt, die selbst eine heilige Schrift besitzen und mit denen die Moslims darauf hin einen Friedensvertrag geschlossen haben; ihr aber gehöret weder zu diesen (den Moslims), noch zu jenen (den Anhängern einer andern geoffenbarten Religion). Wählet also Eins von Beiden: ent-

---

(1) Fehlt in L. u. bei Hott. — (2) Fehlt in L. — (3) Die letzten 3 Worte fehlen in B., L. u. bei Hott., u. A. hat: من هولى من هولاء.

الآن احد امرين اما ان تنتحلوا دين الاسلام او دينا من الاديان التى
ذكرها الله تعالى فى كتابه والا قتلتكم عن آخركم فانى قد انظرتكم الى
ان ارجع من سفرتى هذه فان انتم دخلتم فى الاسلام او فى دين من
هذه الاديان التى ذكرها الله تعالى عز وجل فى كتابه والا امرت بقتلكم
واستيصال شأفتكم ورحل المامون يريد بلد الروم فغيّروا زيّهم وحلقوا
شعورهم وتركوا لُبْسَ الاقبية وتنصّر كثير منهم ولبسوا زنانير واسلمت (1)
منهم طائفة وبقى منهم شرذمة بحالهم (2) وجعلوا يحتارون (3) ويضطربون
حتى انتدب (4) لهم شيخ من اهل حرّان فقيه فقال لهم قد وجدت لكم
شيئًا تنجون به وتسلمون من القتل فحملوا اليه مالا عظيما من بيت مالهم

---

weder bekennet euch zum Islâm, oder zu einer der Religionen, deren Gott der Erhabene in seiner heiligen Schrift gedenkt; wo nicht, lasse ich euch bis auf den Letzten hinrichten. Ich gebe euch hiermit Frist, bis ich von diesem meinem Feldzuge zurückkommen werde; wenn ihr dann den Islâm oder eine der Religionen, deren Gott der Erhabene — mächtig und gross ist er — in seiner heiligen Schrift gedenkt, angenommen habt (so ist es gut); wo nicht, lasse ich euch hinrichten und mit der Wurzel ausrotten». Darauf reiste el-Mâmûn ab, um nach Rûm zu gehen; sie aber wechselten ihre Tracht, schoren ihre Haare und legten jene engen Leibröcke ab. Viele von ihnen gingen zum Christenthum über und legten Gürtel an [123], eine Anzahl bekannte sich zum Islâm und nur ein kleines Häuflein blieb, was sie waren. Diese aber gaben sich der Rathlosigkeit und Unruhe hin, bis ein Scheich aus Harrân, ein Rechtsgelehrter sich ihrer bereitwillig annahm und zu ihnen sagte: «Ich habe für euch ein Mittel gefunden, durch das ihr gerettet und vom Tode befreit werden könnet». Da brachten sie ihm viel Geld aus ihrer Schatzkammer,

---

(1) L. واسلم. — (2) Fehlt bei Hott. — (3) Die Codd. يحتالون. — (4) B. ابتدرت, L. ابتدب u. Hott. ابتدى.

احدثوه منذ ايام الرشيد الى هذه الغاية اعدّوه للنوايب وانا اشرح لك
ايدك الله السبب (1) فى ذلك فقال لهم اذا رجع المامون من سفره
فقولوا له نحن الصابئون فهذا اسم دين قد ذكره الله جلّ اسمه فى
القران وانتحلوه فانتم تنجون به وقضى ان المامون توفى فى سفرته
تلك بالبذندون وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت لانه لم يكن
بحرّان ونواحيها قوم يسمون بالصابة فلما اتصل بهم وفاة المامون ارتدّ
اكثر (2) من كان تنصّر منهم ورجع الى الحرنانية وطوّلوا شعورهم حسب ما
كانوا عليه قبل مرور المامون بهم على انهم صابئون ومنعهم المسلمون من

die sie seit der Zeit des er-Raschîd, wo sie dieselbe angelegt, bis auf den heutigen Tag für Unglücksfälle in Bereitschaft halten; ich werde Dir (o Leser), den Gott stärken möge, die Ursache davon (später) auseinandersetzen [124]. — Darauf sagte er zu ihnen: «Wenn el-Mâmûn von seinem Feldzuge zurückkommt, so sagt zu ihm: Wir sind Ssabier; denn dieses ist der Name (der Anhänger) einer Religion, deren Gott, dessen Name erhaben ist, im Korân gedenkt [125]. Diesen (den Namen Ssabier) [126] nehmet an; denn dadurch [127] werdet ihr gerettet werden». Es geschah aber durch göttlichen Rathschluss [128], dass el-Mâmûn auf jenem seinen Feldzuge in Badendûn [129] verschied [130]. Seit jener Zeit nun haben sie diesen Namen angenommen; denn vorher gab es in Harrân und in dessen Umgebung keine Leute, die den Namen «Ssabier» führten. Als sie die Nachricht vom Tode el-Mâmûns erhielten, fielen die Meisten [131] von denen, welche zum Christenthum übergegangen waren, von demselben ab, kehrten zum Harranismus zurück und liessen als Ssabier ihre Haare wieder lang wachsen, wie sie es vor der Durchreise el-Mâmûns durch ihren Wohnort gethan hatten. Doch erlaubten ihnen die

(1) P. التسبب. — (2) Fehlt in B. u. L.

لبس الاقبية لانه من لبس اصحاب (1) السلطان ومن اسلم منهم لم
يمكنه الارتداد خوافا من القتل (2) فاقاموا متستّرين بالاسلام وكانوا
يتزوّجون بنسآء حرّانيات ويجعلون الولد الذكر مسلما والانثى حرانيّة
وهذه كانت سبيل كل اهل ترعوز (3) وسلمسين القريتين المشهورتين
العظيمتين بالقرب من حرّان الى منذ نحو (4) عشرين سنة فان الشيخين
المعروفين بابى زرارة وابى عروبة (5) من (6) علماء شيوخ اهل حرّان بالفقه
والامر بالمعروف وسائر مشائخ اهل حرّان وفقهائهم احتسبوا عليهم ومنعوهم
من ان يتزوجوا بنساء حرانيات اعنى صابيات وقالوا لا يحل للمسلمين

Moslim nicht, wieder enge Leibröcke zu tragen, weil diese zum Anzuge der regierenden Herren (oder ihrer Umgebung) gehören[132]. Diejenigen aber, welche den Islâm angenommen hatten, konnten, aus Furcht hingerichtet zu werden, nicht wieder von demselben abfallen und behielten ihn daher als Deckmantel bei, verheiratheten sich aber mit harranitischen Frauen und liessen die männlichen Kinder Moslim, die weiblichen Harranitinnen werden. Das war die Verfahrungsweise der Ssabier in den beiden bekannten und grossen Ortschaften in der Nähe von Harrân, Tar'ûz und Selemsîn[133], bis etwa vor 20 Jahren[134]; denn zu dieser Zeit geschah es, dass die beiden Scheiche, genannt Abû-Zerârah und Abû 'Arûbah[135], zwei der gelehrtesten Scheiche von Harrân in der Rechtskunde und Ermahnung zum Guten[136], im Verein mit den übrigen Scheichen und Rechtsgelehrten von Harrân, ihnen das verwiesen und ihnen verwehrten, sich mit harranitischen — d. h. ssabischen — Frauen zu verheirathen. Sie sagten nämlich: «Es ist den Moslim nicht gestattet, sie zu ehe-

---

(1) Fehlt in B. u. L. — (2) A. ان يقتل. — (3) A. u. P. ترعون, B. فرعا, L. u. Hott. فرعون. — (4) Fehlt in B. — (5) P. عرويه. — (6) Fehlt in den Codd.

نكاحهم لانهم ليسوا من اهل الكتاب وبحرّان ايضا منازل كثيرة الى هذه
الغاية بعض اهلها حرنانية ممّن كان اقام على دينه فى ايام المأمون
وبعضهم مسلمون وبعضهم نصارى ممن كان دخل فى الاسلام وتنصّر فى
ذلك الوقت الى هذه الغاية مثل قوم يقال لهم بنو بلوط(1) وبنو قطران(2)
وغيرهم مشهورين بحرّان ؛

Cap. III.

حكاية فى الرأس

قال الرجل المقدّم ذكره انه رأس انسان صورته عطاردية(3) على

lichen, weil sie (die Ssabierinnen) keinem Volke angehören, das eine Offenbarungsschrift besitzt». [187] Auch in Harrân selbst giebt es noch bis auf den heutigen Tag viele Häuser, deren Bewohner zum Theil Harraniten [188], die zur Zeit el-Mâmûn's in ihrer Religion verblieben, zum Theil Moslim und Christen sind, die seit jener Zeit bis auf den heutigen Tag den Islâm und das Christenthum bekannt haben. Zu diesen gehören z. B. die Benu Eblûth (oder Ilûth, oder Belûth) und die Benû Qathrân (oder Fenethrân, oder Aqithrân) und andere in Harrân bekannte Familien [189].

Cap. III.

Ein Bericht über den Kopf.

Der oben erwähnte Mann (Jûsuf ben Abschaa') sagt: Dieser Kopf ist von einem Menschen, dessen Gestalt der des Mercur,

(1) B. ابلوط u. P. ايلوط. — (2) A. مطران, L. فنطران u. P. اقيطران

(3) B. u. L. عطارد

ما يعتقدونة فى صور الكواكب يوخذ ذلك الانسان اذا وُجِدَ على
الصورة التى نزعمون انها عطاردية (1) بحيلةٍ وغيلةٍ فيُفْعل به اشياء كثيرة
منها يُقعَد فى الزيت والبورق مدة طويلة حتى تسترخى مفاصله وتصير (2)
فى حال اذا جذب رأسه انجذب (3) من غير ذبح فيما ارى ولذلك يقال فلان
فى الزيت مثل قديم (4) هذا اذا كان فى شدة يفعلون ذلك فى كل
سنة اذا كان عطارد فى شرفه ويزعمون ان نفس ذلك (5) الانسان
يتردد من عطارد الى هذا (6) الرأس وينطق على لسانه ويخبر بما يحدث
ويجيب عما يسئل عنه لانهم يزعمون ان طبيعة الانسان اليق واشبه
بطبيعة عطارد من سائر الحيوان واقرب اليه بالنطق والتمييز وغير ذلك

---

wie sie sich diese unter den Gestalten der übrigen Planeten vorstellen, entspricht. Sobald ein Mensch von der Gestalt gefunden wird, welche sie für mercurisch halten, wird er durch List und Ueberfall eingefangen und dann wird Verschiedenes mit ihm gemacht. So z. B. wird er so lange in Oel und Borax gesetzt, bis seine Gelenke erschlaffen und in einen solchen Zustand gerathen, dass der Kopf — ohne dass, wie ich glaube, der Mensch vorher abgeschlachtet wird, – (vom Körper) losgeht, wenn man ihn nur zieht. — Daher kommt es, dass man von Einem, der in Angst sitzt, sagt: «Er sitzt im Oel» — ein altes Sprüchwort. Dieses thun sie jährlich zur Zeit, wenn der Mercur seinen Culminationspunkt erreicht hat. Sie glauben, dass die Seele dieses Menschen von Zeit zu Zeit vom Mercur zu diesem Kopfe herabkomme, durch seine Zunge spreche, die Zukunft vorherverkünde und die an sie gerichteten Fragen beantworte[140]; denn sie meinen, dass die Natur des Menschen der des Mercur entsprechender und ähnlicher sei, als die der übrigen lebenden Wesen; dass ferner der Mensch durch die Sprache und Urtheilskraft dem Mercur näher

---

(1) B. u. L. عطارد. — (2) P. ويصير. — (3) B. الجرب u. A. احرب. —
(4) Fehlt in B. — (5) Fehlt in A. — (6) B. ذلك.

مما يعتقدونه فيه فتعظيمهم لهذا الرأس وحيلتهم فيه وما يعملونه قبل(1)
اخذه عن الجثة وبعد ذلك وما يتخذونه من جثته ليضا بعد اخذ الرأس
عنها طويل مثبت فى كتاب لهم يلقب بالكتاب الحاتفى لهم فيه عجايب
من النيرنجات ورقى(2) وعقد وصور وتعليقات من اعضاء حيوان مختلفة
الاجناس مثل خنزير وحمار وغراب وغير ذلك وتدخينات وتماثيل حيوانات
تنقش على فصوص الخواتيم تصلح بزعمهم لفنون وشاهدت اكثرها منقوشا
على فصوص خواتيمهم الى هذه الغاية وسالتهم عنها فزعموا انهم يصيبونها
فى قبور موتاهم القديمة يتبركون بها ؛

---

stehe (als jene) und andere Dinge mehr, die sie in dieser Hinsicht glauben. Ihre Verehrung dieses Kopfes, ihr Verfahren hinsichtlich desselben und das, was sie mit ihm vor und nach dessen Abnahme vom Körper vornehmen, endlich die Zurichtung, die sie auch einigen Theilen des Körpers geben, nachdem sie den Kopf von demselben abgenommen haben, dieses alles bildet eine lange Reihe von Dingen, die in einem ihrer Bücher stehen, zubenannt «das Buch el-Hâtifî»[141]. In diesem Buche finden sich auch wunderbare Dinge über natürliche Magie[142] und Beschwörungskünste[143], über Zauberknoten[144] und Figuren[145], über Dinge zum Umhängen, d. h. Glieder von Thieren verschiedener Art[146], wie von Schweinen[147], Eseln, Raben[148] und anderen; ferner über Räucherungen[149] und über Bilder von Thieren, welche in die Steine der Siegelringe[150] eingegraben werden, um, nach ihrem Vorgeben, zu verschiedenen Zwecken zu dienen. Die meisten jener Bilder, welche ich bis auf den heutigen Tag selbst gesehen habe, waren auf ihren Siegelring-Gemmen eingegraben; ich fragte sie darüber[151] und sie gaben vor, dass sie dieselben in den Gräbern ihrer längst Verstorbenen fänden und sich durch dieselben den Segen der Gottheit sicherten.

---

(1) B. قبيل — (2) B. ولرقا d. f. والرقى.

Cap. IV.

نسخة ما قرأته بخط ابى سعيد بن ابرهيم النصرانى من القربانات

يوم الاحد للشمس واسمها (1) ايليوس (2) يوم الاثنين للقمر واسمه (1) سين (3) يوم الثلثا لِلمرّيخ واسمه لريس (4) يوم الاربعا لعطارد واسمه نبوق (5) يوم الخميس للمشترى واسمه (1) بال يوم الجمعة للزهرة واسمها بَلثى يوم السبت لزحل واسمه قرنس (6) ؛؛

Cap. IV.

Abschrift des von mir gelesenen Autographs des Christen Abû Sa'îd Wahb ben Ibrahîm[152] *über die Opfer.*

Der erste Tag der Woche ist der Sonne geweiht, genannt Iliôs (*Ἥλιος*)[153]; der zweite dem Monde, genannt Sîn[154]; der dritte dem Mars, genannt Ares (*Ἄρης*)[155]; der vierte dem Mercur, genannt Nabûq[156]; der fünfte dem Jupiter, genannt Bâl[157]; der sechste der Venus, genannt Balthî (*Βῆλθις*)[158]; der siebente dem Saturn, genannt Kronos (*Κρόνος*)[159].

---

(1) Fehlt in B. u. L. — (2) A. u. B. ابليوس, L. ابلنوس u. P. ايلوس
(3) B. u. L. لاريس, u. P. سلين. — (4) B. بانو u. L. بابق, in den übrigen Codd. لاريس. — (5) B. u. L. بال u. P. نابق. — (6) A. u. P. قرِقس, B. قرقْش u. L. قرمس

Cap. V.

معرفة اعيادهم (1)

§. 1.

اول سنتهم نيسان اوّل يوم من نيسان والثانى والثلث يفرّعون لالهتهم بلثى وهى الزهرة يدخلون فى هذا (2) اليوم الى بيت الالهة جماعة جماعة (3) متفرقين ويذبحون الذبايح ويحرقون الحيوان احياً (4) ويوم السادس منه يذبحون ثورًا لالهتهم القمر وياكلونه اخر النهار ويوم الثامن منه يصومون ويفطرون على لحوم الخراف ويعملون فى هذا اليوم عيدًا للسبعة الالهة

Cap. V.

Notiz über ihre Feste[160].

§. 1.

Ihr Jahr fängt mit dem Monat Nîsân (April) an[161]. Während der ersten drei Tage dieses Monats demüthigen sie sich vor ihrer Göttin Balthî, d. i. Venus. An diesen Tagen gehen sie in einzelnen abgesonderten Haufen in den Tempel der Göttin, schlachten Opfer und verbrennen lebendige Thiere[162]. Den sechsten dieses Monats opfern sie einen Stier ihrer Göttin, dem Monde[163], und verzehren ihn[164] am Ende des Tages[165]. Den achten fasten[166] sie, und zum Fastenschluss essen sie Lammfleisch. An eben demselben Tage feiern sie ein Fest zu Ehren

(1) Diese Ueberschrift fehlt in B. u. L. — (2) L. ذلك. — (3) Fehlt in B. und L. — (4) B. fügt hier hinzu: خذلهم الله خذلانا كثيرا ودمّرهم تدميرا.

والشياطين والجن والارواح ويحرقون خرفان سبعه للسبعة الالهة(1) وخروفا
لرب العميان(2) وخروفا للالهة الشياطين ويوم الخامس عشر منه يعلمون سر
الشمال وقربان وتشميس وذبايح واحراقات ويأكلون ويشربون ويوم العشرين
منه يخرجون الى دير كادى وهو دير على باب من ابواب حران يسمى باب
فندق الزيت ويذبحون ثلثه زبرخ(3) والزبرخ فحل البقر واحدا لقرنس(4)
الاله وهو زحل وواحدا لاريس وهو المرّيخ وهو الالهَ الأعمى وواحداً للقمر وهو سين
الاله ويذبحون تسعة خرفان سبعة للسبعة الالهة وواحدًا لاله الجنّ وواحدًا
لرب الساعات ويحرقون خرفانا ودِيَكة كثيرة وفى يوم ثمانية وعشرين(5)

---

der 7 Gottheiten [167], der Dämonen, der Genien und Geister [168] und verbrennen 7 männliche Lämmer für die 7 Gottheiten, ferner eins dem Herrn [169] der Blinden (d. h. Blindwüthenden [170]) und eins den Dämonen-Göttern [171]. Den 15. feiern sie ein Mysterion [172] zu Ehren [173] des Schemâl (Nordens) [174], bringen Opfergaben, halten ihren Gottesdienst (oder: sie verrichten die gottesdienstlichen mysteriösen Handlungen) [175], bringen Schlacht- und Brandopfer [176] und essen und trinken. Den 20. [177] gehen sie nach dem Tempel Kâdî [178], — dieses ist ein Tempel an einem der Thore Harrâns, genannt Bâb-Fondoq-ez-Zeit), d. h. Thor des Oellagerhauses), — und schlachten daselbst 3 Zebrach [179] — ein Zebrach ist ein Zuchtstier [180], — nämlich einen dem Gott *Κρόνος* [181], d. i. Saturn, einen dem *Ἄρης* [182], d. i. Mars, der Blinde, (d. h. der Blindwüthende) [183] und einen dem Mond, d. i. dem Gott Sîn [184]. Dann schlachten sie 9 männliche Lämmer, nämlich sieben den 7 Gottheiten, eins dem Gotte der Genien [185] und eins dem Herrn der Stunden [186], und verbrennen viele männliche Lämmer und Hähne [187]. Den 28. gehen sie nach einem

---

(1) والجن — الآلهة fehlt in B. u. L. — (2) A. العمين u. B. العيار. — (3) Hott. ذيرخ u. P. ذبرخ. — (4) A. u. P. لِقرِقس, B. لفرمش u. L. العرمس. — (5) B. fügt hinzu: يومًا.

يخرجون الى دير لهم فى قرية تسمى(1) سبتى(2) على باب من ابواب
حرّان يقال له باب السراب ويذبحون ثورًا كبيرًا لهرمس الاله ويذبحون
تسعة خرفان للسبعة الالهة ولاله الجنّ ولربّ الساعات وياكلون ويشربون
ولا يحرقون فى هذا اليوم شيئاً من الحيوان ؛

§. 2.

ايار اول يوم من ايار يعملون قربان السر(3) للشمال ونشبس
ويشمّون الورد وياكلون ويشربون وفى يوم الثانى يعملون عيدًا لابن
السلام(4) وينذورًا ويملّون موايدهم كل طرفة وفاكهة وحلوا وياكلون
ويشربون ؛

Tempel, den sie in einem Dorfe, Sebtî[188] genannt[189], an einem der Thore Harrâns, Namens Bâb-es-Serâb (Thor der Wüstenspiegelung) besitzen, schlachten einen grossen Stier dem Gott Hermes[190], 9 männliche Lämmer den 7 Gottheiten, dem Gott der Genien und dem Herrn der Stunden, essen und trinken und verbrennen an diesem Tage keine Thiere[191].

§. 2.

Ajâr[192] (Mai). Den ersten dieses Monats bringen sie das geheime Opfer[193] zu Ehren des Schemâl, halten einen Gottesdienst (oder: verrichten die mysteriösen gottesdienstlichen Handlungen[194]), riechen an Rosen[195] und essen und trinken. Den 2. feiern sie ein Fest dem Ibn-es-Selâm (dem Sohne des Heils)[196], thun Gelübde[197], füllen ihre Tische[198] mit Erstlingsfrüchten[199], Obst[200] und Zuckerwerk[201], essen und trinken.

---

(1) A. u. B. يسمى. — (2) Hott. سبى. — (3) Fehlt in P. — (4) A., B. u. L. السلم.

§. 3.

حزيران يوم سبعة وعشرين منه يعملون تشميس السر للشمال للاله
الذى يطير النشاب وينصبون فى هذا اليوم مائدة ويجعلون عليها
سبعه اقسام للسبعة الالهة للشمال ويحضر الكمر قوسا فيوترها(1) ويجعل
فيها(2) نشابة فيها بوصين فى راسه نار وهو خشب ينبت فى اراضى حرّان
عليه زئبر تشتعل النار فيه كما تشتعل فى الشمع ويرمى الكمر اثنى عشر
سهمًا ثم يمشى الكمر على يديه ورجليه كما يمشى الكلب حتى يرد تلك
السهام يفعل ذلك خمس عشرة مرة وهو يقصم اى يتفأل ان طفى ذلك
البوصين فعنده ان العيد غير مقبول ولن لم يطفه فقد قبل العيد ؛

---

§. 3.

Chazîrân[202] (Juni). Den 27. dieses Monats halten sie den geheimen Gottesdienst (oder: sie verrichten die gottesdienstlichen mysteriösen Handlungen)[203] zu Ehren des Schemâl, (und)[204] des Gottes, welcher die Pfeile fliegen lässt[205]. An diesem Tage stellen sie einen Tisch hin, auf dem sie 7 Portionen für die 7 Gottheiten (und)[204] für den Schemâl legen[206]. Der Priester[207] bringt dann einen Bogen, spannt ihn und legt auf ihn einen Pfeil, an dem eine Fackel[208] befestigt ist, an deren Spitze ein Feuer brennt und die aus einem auf den harranitischen Ländereien wachsenden Holze besteht, an dessen wollartigem[209] Ueberzuge das Feuer wie an einer Kerze brennt[210]. Der Priester schiesst 12 Pfeile ab und geht dann auf allen Vieren wie ein Hund, bis er die Pfeile zurückgebracht hat. Dieses wiederholt er 15mal, indem er auf die Anzeichen achtet[211]: lässt er jene Fackel auslöschen, so ist nach seiner Deutung das Fest (den Göttern) nicht wohlgefällig gewesen; lässt er sie aber nicht auslöschen, so ist es (von den Göttern) wohl aufgenommen worden[212].

---

(1) A., B. u. P. فيوتره. — (2) A., B. u. P. فيه

§. 4.

تمّوز فى النصف منه عيد البوقات يعنى النساء المبكيات وهو تاوز(1)
عيد يعمل لتاوز(2) الاله وتبكى النساء عليه كيف قتله ربه وطحن عظامه
فى الرحا ثم ذرّاها فى الريح ولا تأكل النساء شيأً مطحن فى رحا بل
تأكلن حنطة مبلولة وحمصًا وتمرًا وزبيبًا وما اشبه ذلك وفى سبعة
وعشرين منه يعمل الرجال سر الشمال للجن وللشياطين وللآلهة ويعملون
طرموسًا كثيرًا من دقيق وبُطْم وزبيب يبس(3) وجوز مقشر كما يعمل الرعات
يذبحون تسعة خرفان لهامان الرئيس ابى الالهة وقربانا لنمريا(4)

---

§. 4.

Tammûz[213] (Juli). Mitten in diesem Monat[214] ist das Fest el-Bûqât[215], d. h. der weinenden Frauen, welches Fest identisch ist mit dem Tâ-uz- (oder Bâ-ur-) Feste, das zu Ehren des Gottes Tâ-uz (oder Bâ-ur) gefeiert wird[216]. Die Frauen beweinen denselben, dass sein Herr ihn so grausam getödtet, seine Knochen in einer Mühle zermahlen und dieselben dann in den Wind gestreut hat. Die Frauen essen (während dieses Festes) nichts in einer Mühle Gemahlenes, sondern geniessen blos eingeweichten Waizen, Kichererbsen, Datteln, getrocknete Weinbeeren (Rosinen, Zibeben) und andere dergleichen Dinge[217]. — Den 27. feiern die Männer[218] ein Mysterion des Schemâl, zu Ehren der Genien, der Dämonen und der Gottheiten[219]. Sie machen viele Aschenkuchen aus Mehl, Terebinthenbeeren, getrockneten Weinbeeren (Rosinen, Zibeben) und geschälten Nüssen, wie die Hirten zu thun pflegen. Sie opfern auch neun männliche Lämmer dem Hâmân, dem obersten Gott, dem Vater der Götter[220], und

---

(1) B. باور u. L. ناور. — (2) A. التاوز, B. الباور u. P لباور. — (3) Fehlt in P. — (4) A. لتمريا, B. لميونا u. L. لميونا.

ويأخذ الرئيس من كل رجل منهم فى هذا اليوم درهمين ويأكلون ويشربون ؛

§. 5.

آب فى ثمانية ايام منه يعصرون خمرا حديثا للآلهة ويسمونه باسماء مختلفة كثيرة ويضحون فى هذا اليوم بصبى طفل حين يولد للالهة اولى[1] الاصنام يذبح الصبى ثم يسلق[2] حتى يتهرّى ويوخذ لحمه فيعجن بدقيق السميذ وزعفران وسنبل وقرنفل وزيت[3] ويعمل[4] منه اقراصا صغارا مثل التين ويخبز[5] فى تنور جديد[6] ويكون لاهل سر الشمال لكل السنة ولا

---

bringen ein Opfer dem Nemrijâ[221]. Das Oberhaupt (der Ssabier) erhebt an diesem Tage von einem jeden Manne unter ihnen 2 Dirhem, und sie essen und trinken[222].

§. 5.

Ab[223] (August). Den 8. dieses Monats pressen sie neuen Wein für die Götter[224] und legen ihm viele verschiedene Namen bei. An diesem Tage opfern sie in der Mitte des Vormittags[225] den durch Standbilder[226] dargestellten Göttern ein neugeborenes männliches Kind. Zuerst wird der Knabe geschlachtet und dann gesotten[227], bis er ganz weich wird, dann wird das Fleisch abgenommen und mit feinem Mehl, Safran[228], Spikenard[229], Gewürznelken[230] und Oel (nach der andern Lesart: Rosinen) zusammengeknetet, daraus werden kleine Brode, von der Grösse einer Feige, gemacht (oder: geknetet) und in einem neuen (oder: eisernen) Ofen[231] gebacken. Dies dient den Theilnehmern an dem Mysterion des Schemâl (zur Speise) für das ganze Jahr[232].

---

(1) Die Codd. اول. — (2) Die Codd. B. L. u. P. يصلق. — (3) B. وزبيب. — (4) B. u. L. ويعجن. — (5) P. ويحرق. — (6) A. B. u. P. حديد.

تأكل منه امراة ولا عبد ولا ابن امة ولا مجنون ولا يُطلع على ذبيحة هذا
الطفل وعمله اذا عمل الا الثلثة كمرى [كمرين] وما بقى من عظامه واعضاءه
وغضاريفه وعروقه واوراده يحرقونه الكمريين [الكمرين] قربانا للالهة :

§. 6.

ايلول فى ثلثة ايام منه يطبخون مآء يستحمون به سرًّا للشمال لرئيس
الجن وهو الاله الاعظم ويطرحون فى هذا الماء شيًا من طرفا وشمع وصنوبر
وزيتون وقصب وشيطرج ثم يغلونه ويجعلون ذلك قبل ان تطلع الشمس
ويصبّونه على ابدانهم مثل السَّحَرة ويذبحون فى هذا اليوم ثمانية خرفان
سبعة للالهة وواحدًا للاله الشمال ويأكلون فى مجمعهم ويشرب كل

Es darf aber kein Weib, kein Sklave, kein Sohn einer Sklavin und kein Wahnsinniger[233] etwas davon essen. Zu dem Schlachten und Zurichten dieses Kindes werden blos die 3 Priester zugelassen[234]. Alles aber, was von seinen Knochen, Gliedmassen, Knorpeln, Arterien und Nerven[235] übrig geblieben ist, verbrennen die Priester den Göttern zum Opfer.

§. 6.

Ilûl[236] (September). Am 3. dieses Monats[237] machen sie Wasser kochend,, um sich damit heimlich zu waschen zu Ehren des Schemâl, des Oberhauptes der Genien, welcher der grösste Gott ist[238]. In dieses Wasser werfen sie einige Tamariskenzweige[239], Wachs[240], Pinienzapfen[241], Oliven[242], Zuckerrohr[243] und Schithareg'[244], dann lassen sie es sieden, stellen es vor Sonnenaufgang hin und giessen es sich über den Körper, wie die Zauberer zu thun pflegen. An eben diesem Tage schlachten sie 8 männliche Lämmer, nämlich sieben den (sieben) Gottheiten und eins dem Gotte Schemâl, essen in ihrem Versammlungs-

*

واحد سبعة كاسات من خمر وياخذ الرئيس منهم لبيت المال من كل رأس
درهمين وفي يوم ستة وعشرين من هذا الشهر يخرجون الى الجبل ويعملون(1)
استقبال الشمس وزحل والزهرة ويحرقون ثمانية فراريج وديوك عتق
وثمانية خرفان ومن كان عليه نذر لربّ البخت يأخذ ديكا عتيقا او
فروجا ويشد في جناحه(2) بوصينا(3) قد اشعل طرفيه بالنار ويرسل الفرّوج
لربّ البخت فان احترق الفرّوج كله فقد قُبل نذره وان انطفى البوصين
قبل ان يحترق الفرّوج فلم يتقبل منه(4) رب البخت النذر ولا القربان وفي
يوم سبعة وعشرين ويوم ثمانية وعشرين لهم اسرار وقرابين وذبائح واحراقات

---

ort, und ein Jeder von ihnen trinkt sieben Becher Wein. Das Oberhaupt erhebt von jedem Kopfe zwei Dirhem für die Schatzkammer. Den 26. dieses Monats ziehen sie nach dem Gebirge hinaus[245], feiern daselbst die Begrüssung der Sonne, des Saturns und der Venus und verbrennen acht junge Hühner, alte Hähne[246] und acht männliche Lämmer. Wer aber dem Herrn des Glücks[247] ein Gelübde[248] zu entrichten hat, nimmt einen alten Hahn oder ein junges Huhn, befestigt an dessen Flügel[249] eine Fackel[250], deren beide Enden er mit einem Lichte angezündet hat, und lässt das Huhn los für den Herrn des Glückes. Wenn nun das ganze Huhn verbrannt ist, so ist (glaubt der Darbringende) das Gelübde (von dem Gotte) wohl aufgenommen worden, wenn aber die Fackel auslöscht, bevor das Huhn verbrannt ist, so hat der Herr des Glücks von ihm weder das Gelübde noch das Opfer angenommen[251]. — Den 27. und 28. feiern sie Mysterien[252] und bringen Opfergaben, Schlacht- und Brandopfer zu Ehren des Schemâl, welcher der

---

(1) Hott. u. L. fügen hinzu: على. — (2) B. جناحيه. — (3) A. برضينا u. P. ترصينا, B. u. L. بوصين. — (4) Fehlt in B.

للشمال (1) وهو الرب (2) الاعظم وللشياطين والجن التى تُدبّرهم (3) وترزقهم (4) وتُعطيهم البخت ؛

§. 7.

تشرين الاوّل فى النصف من هذا الشهر يعملون احراق الطعام للموتى وهو ان يشترى كل واحد منهم من كل شئ يؤكل مما وُجد فى السوق من صنوف اللحوم والفواكه الرطبة واليابسة ويطبخون اصناف الطبيخ والحلوا ثم يحرق جميع ذلك بالليل للموتى ويحرق مع هذا الطعام عظم من فخذ جمل ويجعل ذلك لكلب الوذية حتى لا ينبح على موتاهم

---

mächtigste Herr ist[252], ferner zu Ehren der Dämonen und Genien, von welchen sie geleitet, mit allem Nothwendigen versorgt (oder behütet[254]) und mit Glücksgaben beschenkt werden.

§. 7.

Der erste Teschrîn[255] (October). Mitten in diesem Monat findet die Verbrennung der Speisen für die Todten statt. Dies geschieht auf folgende Weise: ein Jeder von ihnen kauft allerhand Esswaaren, die auf dem Markte zu finden sind, wie z. B. verschiedene Arten von Fleisch, frische und trockene Baumfrüchte. Dann kochen sie verschiedene Speisen und backen Zuckerwerk und verbrennen dieses Alles zuletzt während der Nacht für die Todten[256]. Mit diesen Speisen wird auch ein Knochen vom Schenkel eines Kameels verbrannt, was für den Hund der Unholdin (Hekate)[257] bestimmt ist, damit er nicht ihre Todten anbelle und diesen nicht bange werde. Sie giessen auch gemischten

---

(1) Fehlt in A. — (2) A. رب. — (3) Hott. تدبيرهم — (4) A. وتوزفهم, B, Hott. u. L. وتوقيهم

فيقزعوا ويصبّون ايضا لموتاهم على النار خمرًا ممزوجًا ليشربوه كما يأكلون الطعام المحرق

§. 8.

تشرين الثانى يصومون فى احد وعشرين يومًا منه تسعة ايام اخرها يوم تسعة وعشرين لربّ البخت ويفتّون فى كل ليلة الخبز اللين ويخلطون معه الشعير والتبن واللبان والآس الرطب ويرشون عليه الزيت ويخلطونه ويبدّدونه فى منازلهم ويقولون يا طراق البخت هاكم خبزا لكلابكم وشعير وتبنا لدوابّكم وزيتا لسُرجكم وآسًا لاكاليلكم أدخلوا بسلام واخرجوا بسلام واتركوا لنا اجرة حسنة ولاولادنا

Wein[258] auf das Feuer[259] für ihre Todten, damit dieselben ihn trinken, wie sie (nach ihrer Meinung) die verbrannten Speisen verzehren[260].

§. 8.

Der zweite Teschrîn (November). Vom 21. dieses Monats an fasten sie 9 Tage[261], deren letzter der 29. (dieses Monats) ist, zu Ehren des Herrn des Glückes[262]. Jede Nacht (der Festtage) zerbröckeln sie weiches Brod, vermischen es mit Gerste[263], Stroh[264], Weihrauch[265] und frischen Myrthen, sprengen darauf Oel[266], rühren dies unter einander, streuen es in ihren Wohnungen umher und sprechen: «O ihr Nachtwanderer[267] des Glückes! Hier habt ihr[268] Brod für eure Hunde[269], Gerste und Streu für euer Vieh, Oel für eure Lampen und Myrthen zu euren Kränzen![270] Ziehet ein in Frieden und ziehet aus in Frieden und lasset für uns und unsere Kinder eine gute Belohnung[271] zurück!»

§. 9.

كانون الاول فى اليوم الرابع منه ينصبون قبة يسمونها الخدر لبلثى وهى الزهرة الالهة برقيا(1) ويسمونها الشحمية(2) وينصبون هذه القبة على الرخامة التى فى المحراب ويعلّقون عليها اصناف الفاكهة والرياحين والورد الاحمر اليابس والاترج والدستبوية وسائر ما يقدرون عليه من الفاكهة اليابسة والرطبة ويذبحون الذبائح من كل الحيوان الذى يقدرون عليه من ذوات الاربع والطير بين يدى هذه القبة ويقولون هذه ذبائح الهتنا بلثى وهى الزهرة يفعلون ذلك سبعة ايام ويحرقون ايضا فى هذه الايام احراقات كثيرة من الحيوان للالهة والالهات المستورات البعيدة النائبة(3)

§. 9.

Der erste Kânûn[272] (December). Den 4. dieses Monats schlagen sie ein gewölbtes Zelt auf, das sie el-Chidr[273] (das Frauengemach) nennen, für Balthî, diese ist die Venus, die Göttin Barqajâ (die Funkelnde[274]) —; sie nennen sie auch esch-Scha'hmîjah (oder: es-Sa'hmîjah, die Glühende oder Schwarze[275]). — Sie schlagen dieses Zelt auf dem Marmorboden im Chore des Tempels[276] auf und umhängen es mit verschiedenen Baumfrüchten, wohlriechenden Kräutern, trockenen rothen Rosen, Citronen, kleinen wohlriechenden Melonen[277] und andern trockenen und frischen Früchten, die sie bekommen können[278]. Sie schlachten dann vor diesem Zelte Opfer von allen vierfüssigen Thieren und Vögeln, welche sie sich verschaffen können[279], und sprechen: «Das sind die Schlachtopfer für unsere Göttin Balthî», d. i. Venus. Dieses thun sie 7 Tage lang. Während dieser Zeit verbrennen sie viele Thiere als Brandopfer für die verborgenen[280], entfernten und abwesenden[281] Götter und Göttinnen

(1) A. برقيا, B. u. L. برقيا. — (2) A. السحميه u. P. السحمية. — (3) A. u. B. النائبه, L. النائبه u. P. النامة.

وبنات الما وفى ثلثين يامًا منه راس شهر ريئس الحمد يجلس فى هذا
اليوم الكمر على منبر مرتفع يصعد اليه تسع مراقى ويأخذ فى يده قضيبا
من طرفا ويمر به سائرهم فيضرب كل واحد منهم ثلثة بالقضيب او خمسة
او سبعة ثم يخطب خطبة لهم يدعوا فيها لجماعتهم بالبقا وكثرة النسل
والامكان والعلو على جميع الامم وبرد دولتهم وايام مُلْكهم اليهم وبخراب
مسجد الجامع بحرّان وكنيسة(1) الروم والسوق المعروف بسوق النسآء لان
هذه المواضع كانت فيها اصنامهم فقلعها(2) ملوك الروم لما تنصّروا وباقامة دين
عزوز(3) التى كانت فى مواضع هذه الاشياء(4) التى وصفنا ثم ينزل عن المنبر

---

und für die Töchter des Wassers (Wassernymphen)[282]. Den 30. dieses Monats, am Anfange des Monats Reïs-el-'Hamd (des Haupt-Lobmonats)[283] setzt sich der Priester auf eine hohe Kanzel, zu der man auf 9[284] Stufen hinansteigt. Der Priester nimmt dann einen Tamariskenzweig in die Hand, Alle ziehen an ihm vorüber und einem Jeden von ihnen giebt er (mit dem Zweige) 3 od. 5 od. 7[285] Schläge[286]. Er spricht darauf eine Rede, in welcher er für die ganze Gemeinde betet um langes Leben, viele Nachkommen, Macht und Erhabenheit über alle Völker, um Zurückgabe ihres Reichs und der Tage ihrer Herrschaft[287] an sie[288], um die Zerstörung der Hauptmoschee in Harrân, der (dortigen) griechischen Kirche und des Marktes, genannt der Frauenmarkt[289]; — denn an diesen Orten hatten sie ihre Götzenbilder, welche die römischen Kaiser niederrissen, nachdem dieselben zum Christenthum übergegangen waren. (Ferner betet er) um die Wiederherstellung des Cultus der 'Azûz[290], welcher auf jenen von uns geschilderten Oertlichkeiten[291] ausgeübt wurde. Hierauf steigt der Priester von der Kanzel herunter, und sie essen

---

(1) A. u. P. وبخراب كنيسة. — (2) L. فنقلها. — (3) P. عروز. — (4) A. u. P. الانسياء

فيأكلون من الذبائح ويشربون ويأخذ الرئيس من كلّ رجل فى هذا اليوم لبيت مالهم درهمين ؛

§. 10.

كانون الثانى فى اربعة وعشرين يوما منه ميلاد الربّ الذى هو القمر يعملون فيه سرًّا للشمال ويذبحون الذبائح ويحرقون ثمانين حيوانا من ذوات الاربع والطير ويأكلون ويشربون ويوقدون الداذى (1) وهو قضبان الصنوبر للآلهة والالهات ؛

§. 11.

شباط يصومون فيه سبعة ايام اولها يوم (2) التاسع منه وهذا الصوم

---

dann von den Schlachtopfern und trinken. Das Oberhaupt erhebt an diesem Tage von einem jeden Manne für die Schatzkammer 2 Dirhem.

§. 10.

Der zweite Kânûn (Januar). Auf den 24. dieses Monats fällt das Geburtsfest des Herrn, d. h. des Mondes[292]. An diesem Tage feiern sie ein Mysterion zu Ehren des Schemâl, bringen Schlachtopfer und verbrennen 80 vierfüssige Thiere[293] und Vögel[294]. Dann essen und trinken sie und verbrennen Dâdsî (*δᾳδίον, δαδί*)[295], d. i. Pinienzweige[296], zu Ehren der Götter und Göttinnen.

§. 11.

Schobâth[297] (Februar). Vom 9. dieses Monats an fasten sie 7 Tage[298] zu Ehren der Sonne[299], des grossen Herrn, des

---

(1) A. u. P. الدلزى, B. الدادى u. Hott. البادى. — (2) Fehlt in A., B. u. P.

للشمس وهى الرب العظيم ربّ الخير ولا يأكلون فى هذه الايام شيئًا من
الزفر ولا يشربون الخمر ولا يصلون فى هذا الشهر الا لشمال الجنّ
والشياطين ؛

§. 12.

آذار يصومون يوم الثامن منه ثلثين يوما (1) للقمر وفى عشرين منه
يقسم الرئيس خبز شعير على جماعتهم للاريس الاله وهو المريخ وفى
ثلثين يومًا منه راس شهر التمر اعنى القسب وهو عرس الالهة والالهات
ويقسمون فيه القسب (2) ويكحلون فيه اعينَهم ويدعون (3) تحت المخادّ
التى تحت رؤوسهم فى الليل سبع قسبات باسم السبعة الالهة وكِسْرة خبز
ومِلْح للاله الذى يمس البطون وياخذ الرئيس من كل واحد منهم
لبيت المال درهمين ؛

Herrn des Guten[300]. Während dieser Tage essen sie nichts Fettes, trinken keinen Wein[301] und beten während dieses Monats bloss zum Schemâl[302] der Genien und Dämonen[303].

§. 12.

Adsâr[304] (März). Vom 8. dieses Monats an[305] fasten sie zu Ehren des Mondes[306] 30 Tage. Den 20. vertheilt das Oberhaupt unter die Gemeinde Gerstenbrode[307] zu Ehren des Gottes Ares[308], d. i. Mars. — Auf den 30. fällt der Anfang des Tamr-Monats — d. h. Dattel-Monats[309], — und das Hochzeitsfest der Götter und Göttinnen[310]. Sie theilen an diesem Tage Datteln aus und bestreichen ihre Augen mit Stibium[311]. Während der Nacht legen sie unter ihre Kopfkissen 7 Datteln[312] im Namen der 7 Gottheiten und ein Stück Brod mit Salz für den Gott, welcher die Bäuche antastet[313]. Das Oberhaupt erhebt von einem Jeden von ihnen 2 Dirhem für die Schatzkammer.

---

(1) Die letzten beiden Worte fehlen in P. — (2) B. العنب. — (3) P. ويضعون.

§. 13.

ويخرجون فى كل يوم سبعة وعشرين من الشهر اعنى شهر الهلال الى
دَيْر لهم يعرف بدير كادى فيذبحون ويحرقون احراقات لسين(1) الاله وهو
القمر ويأكلون ويشربون ويخرجون فى يوم ثمانية وعشرين الى قبة الآجرّ
ويحرقون خروفًا وديوكا وفراريج كثيرة لهرمس [لاريس] الاله وهو المريخ.

§. 14.

واذا ارادوا ان يذبحوا ذبيحة كبيرة مثل الزبرخ(2) وهو فحل البقر او
خروف يصبون عليه الخمر وهو حىّ فان انتفض قالوا هذا يتقبل وان لم
ينتفض قالوا الاله غضبان لا يقبل هذا النذر وسبيلهم فى الذبيحة من

---

§. 13.

Den 27. eines jeden Monats — d. h. des Mondmonats[314] — gehen sie nach einem ihnen gehörigen Tempel, genannt der Tempel **Kâdî**[315], schlachten und verbrennen Brandopfer für den Gott **Sîn**[316] — d. i. der Mond — und essen und trinken[317]. Den 28.[318] gehen sie nach einer aus gebrannten Ziegeln[319] aufgeführten Kapelle mit einem Kuppeldach und schlachten und verbrennen ein männliches Lamm, viele Hähne und junge Hühner für den Gott Hermes (l. Ares), d. i. Mars[320].

§. 14.

Wenn sie ein grosses Opfer bringen wollen, wie z. B. einen Zebrach — d. i. einen Zuchtstier —[321], oder ein männliches Lamm, so giessen sie Wein auf das Opferthier, während es noch lebt[322]; schüttelt sich dann dasselbe, so sagen sie: «Dies ist ein wohlgefälliges Opfer»; schüttelt es sich aber nicht, so sagen sie: «der Gott zürnt, er nimmt dieses Gelübde nicht an»[323].

Beim Opfern, gleichviel was für ein Thier es ist, verfahren

(1) A. يسبق, L. لسنن, P. لسبق, u. Hott. لسلين. — (2) A. u. P. الزبرج.

*

اى الحيوان كان ان يقطعوا راسه دفعة واحدة ثم يتأمّلون عينيه وحركتهما وفمه واضطرابه وكيف يختلج ويزجرون عليه ويقصون ويتفألون بما يحدث ويكون واذا ارادوا احراق الحيوان الكبير مثل البقر والغنم والديوك وهى احياء يعلّقونها بكلاليب وسلاسل ويمده جماعة منهم على النار من كل ناحية حتى يحترق وذلك عندهم القربان الكبير الذى يجمع(1) للالهة والالهات ويذكرون ان هذه النجوم السبعة التى هى الالهة ذكور واناث وانها تتناكح ويعشق(2) بعضها بعضا وانها تنحس وتسعد،

---

sie folgendermassen: der Kopf des Opfers wird mit einem Hiebe abgehauen[324], dann betrachten sie seine Augen und deren Bewegung, sein Maul, sein Zappeln und die Art, wie seine Glieder zucken, und entnehmen daraus Anzeichen und Vorbedeutungen[325] über das, was eintreten und geschehen wird[326].

Wenn sie ein grosses Thier, wie z. B. einen Stier, ein Schaaf und Hähne, lebendig verbrennen wollen, hängen sie es an einen Haken und Ketten, und eine Anzahl von ihnen hält es über dem Feuer nach allen Seiten hin ausgestreckt, bis es verbrannt ist[327]. Dieses heisst bei ihnen ein grosses Opfer, welches den Göttern und Göttinnen allen zusammen gebracht wird[328].

Sie meinen, dass die 7 Planeten, welche die Gottheiten sind, zum Theil männlichen und zum Theil weiblichen Geschlechts seien; dass sie ferner einander heirathen und einander lieben; dass sie endlich theils glückbringend, theils unglückbringend seien[329].

---

(1) Die letzten beiden Worte fehlen in B. u. L. — (2) B. ويعشى u. L. ويغشى.

Cap. VI.

فهذا اخر ما كتبناه من خط ابى سعيد وهب ومن خط غيره فى امورهم(1) من الهة الحرنانيين رب(2) الالهة ، الرب(3) الاعمى المريخ(4) روحاً شريرا (5) ، بيل شيخ الوقار ، فسفر(6) الحبر (7) الكامل ، قوسطير(8) الشيخ المنتجب(9) ، ذات جناح(10) الريح(11) ، صارح ابنت الفقر(12) التى خرج هولاء(13) من بطنها وحيتان(14) الفارسية(15) امهم(16) التى

Cap. VI.

[330] *Dieses ist das Letzte, was wir aus den Autographen des Abû Saîd Wahb*[331] *und Anderer in Betreff ihrer abgeschrieben haben.*

Zu den Gottheiten der Harraniter gehören: der Herr der Götter[332]. Der blindwüthende Herr[333] Mars als böser Geist[334]. Bêl, der ernste Greis[335]. Fosfor (Misor?), der vollkommene Schriftgelehrte[336]. Qôsthîr, der auserwählte Greis[337]. Die Göttin mit den Flügeln des Windes[338]. Ssârah, die Tochter des Foqr (der Armuth oder: des 'Aqîr, des Unfruchtbaren, Entmannten), aus deren Leibe diese hervorgegangen sind[339]; die persische H'îtân (Fische; oder: H'esâb oder H'abîb) ist ihre

---

(1) B. u. L. امرهم. — (2) B. ربه od. دبه L. دبه. — (3) L. المرب. — (4) Fehlt in A. u. in L. ist es zwischen den Zeilen geschrieben. — (5) A. سوبرا, B. u. L. سريرا. — (6) A. u. B. فسقر. — (7) A u. B. الخبر. — (8) B. قوسطين u. L. فوسطين. — (9) P. المنتخب. — (10) A. حمامى, B. u. L. حماى. — (11) A. vielleicht الرمح. — (12) B. العقير. — (13) A. u. B. هولى — (14) A. u. L. وحسب, P. وحساب — (15) A. الفارسة. — (16) B. ابهم

كانت لها ستة (1) ارواح شريرة (2) وكانت توجه بهم الى ساحل البحر ، ابن
رم (3) ، ربة (4) الثل التى قبلت تمورا ، ارو الرب ، بلثى (5) الالهة ،
فاما ربة الثل (6) التى جعلت تحفظ (7) المعرى [المعزى] المحرمات التى
لم يطلق لاحد منهن بيعهن بل يقربونها ذبائح ولا يقربهن امراة حامل ولا
يدنون منهن ومن الهتهم صنم الماء الذى سقط بين الالهة فى ايام اسطه
ولم ينغرس وخرج زعموا هاربا الى بلد الهند وخرجوا فى طلبه وسالوه
ونضرعوا اليه ان يرجع لا يتأخر فقال لهم انى لا ادخل بعدها مدينة حران
ولكنى اجى الى هاهنا ومعنى هاهنا بالسريانية كاذا (8) وهو مما يلى

Mutter, welche sechs böse Geister hatte, mit denen sie zum Ufer des Meeres hinzuwandern pflegte[340]. Ibn (oder Abû) Rom[341]. Die Herrin eth-Thel, welche den Tamûrâ empfangen hat[342]. Arû, der Herr[343]. Die Göttin Balthî[344]. Was die Herrin eth-Thel betrifft, so hat sie es eingeführt, die heiligen Ziegen zu hüten, die zu verkaufen Niemandem gestattet war, sondern die als Schlachtopfer dargebracht wurden, die keine schwangere Frau opfern und denen keine solche sich auch nur nähern durfte[345]. — Zu ihren Göttern gehört auch das Götzenbild des Wassers, welches zur Zeit der Astah (Astarte?) unter die Götter fiel, aber nicht in dem Boden haftete[346], sondern, wie sie vorgaben, als Flüchtling nach Indien zog. Darauf (erzählen sie weiter) zogen sie ihm nach und baten es flehentlich, dass es unverweilt zurückkehren möge. Es sagte aber zu ihnen: «Ich werde nicht wieder nach Harrân kommen, hierher aber[347] werde ich kommen, — «hierher» heisst auf Syrisch Kâdâ[348] und dieses ist der Name eines Ortes in der Nähe von Harrân,

(1) P. سنة. — (2) B. سريره. — (3) A. اوورم u. P. اقورم. — (4) Fehlt in B. u. L. (5) B. u. L. حاى. — (6) L. برمه الثل. — (7) A. u. P. لحفظ — (8) Hott. كاذ u. B. كادا

الشرق من حرّان واتعهد مدينتكم وافاضلكم وردهم(1) فهم الى يومنا هذا
يخرجون فى كل عشرين يومًا من شهر نيسان الرجال والنساء معًا
يتوقعون ورود صنم الما وقدومه عليهم ويسمى المكان كاذا(2) ؛

Cap. VII.

ومن طريق(3) ما لهم انهم يحتفظون بالجناح الايسر من الفراريج التى
تكون فى سر بيت الالهة الرجال يعرقونه على الاستقصاء ويعلقونه فى
اعناق الصبيان وقلائد النسا وعلى اوساط الحوامل ويزعمون ان هذا

---

auf der Ostseite desselben — und werde Sorge tragen für eure Stadt und eure Ausgezeichnetsten». Darauf schickte es sie zurück[349]. Sie ziehen daher noch jetzt, allemal den 20. des Monats Nîsân, Männer und Frauen zusammen (nach jenem Orte), indem sie den Heranzug des Götzenbildes des Wassers und seine Ankunft bei ihnen erwarten[350]. Dieser Ort wird Kâdâ[351] genannt.

Cap. VII.

Zu ihren Gebräuchen[352] gehört auch Folgendes: sie gebrauchen als Amulet den linken[353] Flügel der Hühnchen, welche im Innern des Hauses der Götter sind[254]. Die Männer schaben das Fleisch von diesem Flügel auf das Sorgfältigste ab[355] und hängen ihn um den Hals der Knaben, an die Halsketten der Frauen und um die Hüfte der Schwangeren. Sie glauben, dass dieses ein sehr kräftiges Schutzmittel und Amulet sei[356].

---

(1) Fehlt in B. — (2) B. المكان كاذا. — (3) L. طرائق u. P. طريف.

ميخايل(1) بن اهر(2) بن بقراريس(3) راس ثلاث عشرة سنة
تقين بن قصرونا(4) راس خمس سنين
مغلس(5) بن طيبا راس خمس سنين
عثمان(6) بن مالى راس اربع وعشرين سنة
قرة بن الاشتر(7) راس تسع سنين
القسم بن القوقالى (8) راس تسع سنين وكان هذا الرجل اعنى
القسم(9) مسافر(10) ثم عاد فراس اربع سنين
قشطاس(11) بن يحيى بن رويق(12) راس اثنتين واربعين سنة وبعد
هولاء ممّن لم يجلس على كرسى وكان مطاعا يجرى مجرى الروساء

Michâil ben Eher ben Beqrârîs 13 Jahr.
Taqîn ben Qassrûnâ 17 Jahr.
Moglis ben Thaibâ 5 Jahr.
Othmân ben Mâlî 24 Jahr.
Qorrah ben el-Aschtar[269] 9 Jahr.
El-Qasim ben el-Qûqâlî 9 Jahr. Dieser Mann — d. h. el-Qasim — war auf Reisen[270], dann kehrte er zurück und verwaltete das Primat noch 4 Jahr.
Qostâs ben Jahja aen Rûbeq (oder Zûneq) 42 Jahr.

Einige von denen, welche nach diesen zwar nicht auf dem Throne sassen, denen man aber doch gehorchte gleich den Oberhäuptern, waren:

---

(1) A. u. B. منخايل. — (2) اهرين u. L. اهرين. — (3) L. بعارسن. — (4) L. فضرونا, P. قصروىىا u. Hott. نعين بن قضرونا. — (5) Hott. u. L. معلس — (6) B. عبمار, Hott. u. L. عنمار. — (7) H. u. L. الاستر. — (8) A. القوقاى, B. القوقا, L. القوماء u. Hott. القوفة. — (9) Fehlt in A. u. P. — (10) A. u. P. مسامرا. — (11) B. u. L. ىسطاس u. P. قسطا. — (12) A. زونق.

سعدون بن خيرون من بنى هرقليش
وحكيم بن يحيى من بنى هرقليش ؛

Cap. IX.

حكاية اخرى فى امرهم

§. 1.

وقع الىّ جزءٌ قد نقله بعض النقلة من كتبهم ويحتوى على اسرارهم الخمسة فاما اوّل السرّ الاول(1) فسقط منه ورقة وآخر كلمات فيه هذه الكلمات بلفظ الناقل كالخروف فى القطيع والعجل فى الباقر وكحانة

Saàdûn ben Chairûn von den Benî Heraqlîsch und
H'akîm ben Jah'ja von den Benî Heraqlîsch[371].

Cap. IX.

Ein anderer Bericht in Betreff ihrer.

§. 1.

Es ist mir ein Heft in die Hände gekommen, das irgend Jemand aus ihren (der Ssabier) Schriften übersetzt hat und das ihre fünf[372] Mysterien enthält. Von dem Anfange des ersten[373] Mysterions aber ist ein Blatt ausgefallen; die letzten davon handelnden Worte, so wie sie bei dem Uebersetzer heissen, sind folgende: «Wie das Lamm unter der Schaafheerde, wie das Kalb[374]

(1) B. الاوسط u. fehlt in P.

[وكحدائة] (1) الرجال المعزمين (2) الرعفانين (3) الاقربائين (4) المرسلين الى بيت البغداريين (5) ربّنا القاهر ونحن نسرّه (6) ؛

§. 2.

واول السرّ (7) الثانى وهو سر الابالسة والاوثان فمن كلامهم يقول الكاهن لاحد الغلمان اليس الذى اعطيتنى قد اعطيته وما سلّمت الىّ منه (8) فقد سلّمته (9) فيجيب فيقول للكلاب والغربان والنمل فيجيب قائلا له وما الذى يجب علينا للكلاب والغربان والنمل فيجيب قايلا ياكمراه (10) انهم اخواننا

---

unter der Rinderheerde und wie die Jugend (oder Neuheit)[375] der Männer[376], welche sich aufmachen, hineilen, sich nähern[377] und geschickt werden in das Haus der Bogdâriten[378]. Unser Herr ist der Allgewaltige, und wir erfreuen ihn (oder feiern seine Mysterien)»[379].

§. 2.

Der Anfang des zweiten Mysterions, welches das der Teufel und Idole ist[380]. Unter Anderem, was bei demselben gesprochen wird, sagt der Priester zu einem der Knaben: «Habe ich nicht, was du mir gegeben, (dir) gegeben, und habe ich nicht, was du mir davon[381] überliefert, dir überliefert?»[382] Der Knabe erwiedert darauf und spricht: «Für die Hunde, die Raben und die Ameisen»[383]. Der Priester antwortet darauf, indem er zu ihm spricht: «Was ist das, was uns obliegt gegen die Hunde, Raben und Ameisen?» Der Knabe antwortet darauf,

---

(1) A. وكعب ابة, P. وكعب انه u. L. وكعانه. — (2) B. u. L. الرحال المغرمين. — (3) A. الزعفانين u. P. الرعفائين. — (4) Fehlt in B. u. L., A. الامربابين. — (5) B. u P. البغداديين u. L. البغداذيين. — (6) B. بنوه u. L. نسرة. — (7) Fehlt in B. — (8) Fehlt in B. u. L. — (9) B. u. L. سلمت. — (10) A. باكمراه u. P. باكمراه

والرب القاهر ونحن نسره وآخر السرّ الثانى ايضا كالخراف فى الغنم(1) والعجاجيل فى البقر(2) ومثل حداثة(3) الرجال ـ الزعن [الرغن](4) الافراريين(5) الداخلين فى بيت البوغداريبين(6) [البوغداريين] بيت القاهر ونحن نسره ؛

§. 3.

واول الشر الثالث ويقول ايضا انتم بنو البوغدارس [البوغداريين](7) اى القول والنظر فيجيب من اتفق ويقول من خلفه(8) نحن ناصتون وآخر

---

indem er spricht: «O Priester[384], sie sind unsere Brüder! Der Herr ist allmächtig und wir erfreuen ihn (oder: feiern seine Mysterien)». Das Ende des zweiten Mysterions ist ebenfalls: «Wie die Lämmer[385] unter den Schaafen[386], wie die die Kälber unter den Rindern[387] und wie die Jugend (oder Neuheit)[388] der Männer, welche lauschen[389], sich flüchten[390] und eintreten in das Haus der Bôgdâriten, das Haus des Allgewaltigen, den wir erfreuen (oder: dessen Mysterien wir feiern)».

§. 3.

Der Anfang des dritten Mysterions. Der Priester sagt ebenfalls: «Ihr seid die Söhne der Bôgdâriten; was ist das Bekenntniss und die Theorie?» Der erste Beste antwortet und spricht hinter ihm[391]: «Wir schweigen»[392]. — Das Ende des

---

(1) P. والاغنام. — (2) B. فى الباقر u. P. والبقر. — (3) A. حداقة B. حراقة u. L. حرافه. — (4) L. الدعن. — (5) L. الامرارسن u. P. الاقراريين. — (6) L. البوعمارس u. P. البرعمارسن. — (7) B. البوعمارسن, L. u. P. البوعمارس. — (8) Die letzten beiden Worte fehlen in B. u. L.

السرّ الثالث وقد يتطهر(1) مثل الخرفان والغنم والعجاجيل فى قطيع البقر ومثل حداثة الرجال يتردّدون الى بيت البوغداريين(2) ربنا القاهر ونحن نسرّه ؛؛

§. 4.

واول السر الرابع يقول الكاهن من بعد ذلك يا بنى البوغداريين(3) كونوا سامعين فيجيب من خلفه(4) من اتفق قائلا نحن(5) ناصتون فينادى كونوا ناصتين فيجيبون قائلين نحن سامعون واخر السرّ الرابع المترددين الى بيت البغداريّين(6) ربنا القاهر ونحن نسرّه ؛؛

---

dritten Mysterions ist: «Und wohl wird er hervortreten (oder: sich reinigen)[393] wie die Lämmer, die Schaafe und die Kälber in einer Ochsenheerde und gleich wie die Jugend (oder Neuheit) der Männer, welche oft besuchen das Haus der Bôgdâriten. Unser Herr ist der Allgewaltige und wir erfreuen ihn (oder: wir feiern seine Mysterien)».

§. 4.

Der Anfang des vierten Mysterions. Der Priester sagt darauf: «O Söhne der Bôdgâriten höret!» Der erste Beste antwortet hinter ihm[394], indem er spricht: «Wir[395] schweigen». Der Priester ruft dann: «Schweiget». Sie antworteten, indem sie sprachen: «Wir hören». — Das Ende des vierten Mysterions: «Welche oft besuchen das Haus der Bogdâriten. Unser Herr ist der Allgewaltige und wir erfreuen ihn (oder: wir feiern seine Mysterien)».

---

(1) A. u. B. ىطهر L. ىتطهر. — (2) B. البوعمارىس, L. البوعمارىس u. P. البوغدارىن. — (3) B. البوعدارىس u. L. البوعدارىس. — (4) B. خلف u. L. حلف. — (5) Fehlt in B. u. L. — (6) L. البغداديين

§. 5.

واول السرّ الخامس يقول الكاهن يا بنى البوغدلريين(1) كونوا سامعين فيجيبون قائلين نحن راضيون(2) فيقول كونوا ناصتين فيجيبون ايضا قائلين نحن سامعون فيبتدى قائلا وى(3) فانى قائل ما اعلم وما اقصر عنه واخر السر الخامس المتوجهين الى بيت البوغدلريّين(4) ربّنا القاهر ونحن نسرّه ؛

§. 6.

قال صاحب الكتاب وعدد الامثال التى تقال من الكهنة فى هذا البيت فى هذه السبعة الايام اثنان وعشرون مثلا تقال فيهم على سبيل

---

§. 5.

Der Anfang des fünften Mysterions. Der Priester sagt: «O Söhne der Bôgdariten, höret!» Sie antworten darauf, indem sie sprachen: «Wir sind zufrieden»[396]. Er sagt dann: «Schweiget!» Sie antworten darauf wiederum, indem sie sagen: «Wir hören». Er fängt an zu sprechen: «Weh![397] Denn ich sage, was ich weiss und ich stehe davon nicht ab».[398] Das Ende des fünften Mysterions: «Die sich wenden nach dem Hause der Bôgdariten. Unser Herr ist der Allgewaltige und wir erfreuen ihn (oder wir feiern seine Mysterien)».

§. 6.

Der Verfasser des Buches sagt: die Zahl der Sprüche, die von der Priesterschaft[399] in diesem Hause während der 7 Tage[400] gesprochen werden, beträgt 22. Sie werden unter ihnen nach der

---

(1) B. البوغداديين u. L. البوعدارسن. — (2) B. ناصتون. — (3) Fehlt in B. u. L. — (4) L. البوعدارس.

احدوثة تنشد وترتل فامّا الغلمان الذين يترشّحون بالدخول الى هذا البيت فانهم يقيمون فيه سبعة ايام ياكلون ويشربون ولا تنظر اليهم امراة فى هذه السبعة الايام(1) وياخذون الشراب من السبعة الكاسات المصففة التى يسمونها يسورًا ويمسحون ذلك الشراب على اعينهم ومن قبل ان يقولوا او يلفظوا بشئ يطعمونهم خُبْزًا وملحًا ومن تلك الاكاس(2) ومن تلك القرص(3) والفراريج وفى اليوم السابع فانهم يأكلونه عن اخره وقد يكون ايضا فى ذلك البيت قدس من شراب موضوعا فى زاوية ويسمونه فاعا(4) ويقولون لرئيسهم فيقرا مبدع يا كبيرنا(5) فيجيب قائلا

Art einer Wundermähre declamirend und cantillirend gesprochen. Die Knaben aber, welche sich zum Eintritte in dieses Haus bestimmen, verweilen in demselben 7 Tage, indem sie essen und trinken und während dieser Zeit von keiner Frau angeschaut werden. Ihren Trank nehmen sie aus sieben in einer Reihe zusammengestellten Bechern, welche sie Jesûrâ nennen[401] und bestreichen mit demselben ihre Augen. Bevor die Knaben ihre Sprüche anheben oder überhaupt etwas sprechen, giebt man ihnen Brot und Salz, ferner etwas von jenen ...... [402] und von jenen geweihten Broten [403] und jungen Hühnern zu essen. Am siebenten Tage essen sie den ganzen Vorrath auf. In diesem Hause haben sie auch ein Gefäss mit einem Trank, welches in einem Winkel steht und welches sie Fâa' (oder: Fâgâ [404]) nennen. Sie sprechen dann zu ihrem Oberhaupt: «So werde denn Niegehörtes[405] vorgetragen, o Meister!» (oder: «So möge nun der Erfinder das vorlesen, was sie geschrieben»).[406] Der Priester antwortet darauf, indem er sagt: «Es werde die Schaale ange-

(1) L. ايام. — (2) L. الاكاس. — (3) A. الفرص, B. الفرس u. L. العرص. — (4) L. فاغا. — (5) A. باكبيرنا, B. فاكبوا u. L. ما كتبوا.

لتملأ(1) الاجانة (2) مشطيرا(3) انتقطا الوتر(4) فهو سرّ الشبعة الغير(5) مقهور ‹‹

§. 7.

قال محمد بن اسحاق(6) الناقل لهذه الاسرار الخمسة كان عنطيًا غير فصيح بالعربية واراد(7) بنقلها على هذا التقبيح(8) والرداءة(9) الصدق عنهم والتحرى لالفاظهم(10) فتركها على حالها فى بُعدِ الايتلاف وتقطع الكلام (11) ‹‹

---

füllt mit mystischem Trank! . . . .» (oder: «Es möge erfüllt werden die Antwort, geschrieben und punctirt, des Einzigen!»)[407]. Dieses ist das unbezwingliche[408] Mysterion des siebenten Tages.

§. 7.

Mohammed ben Isḥâq sagt: Der Uebersetzer dieser fünf Mysterien sprach und schrieb das Arabische barbarisch und uncorrect; er wollte, indem er sie in so widerwärtiger und schlechter Weise[409] übersetzte, getreu über sie (die Ssabier) berichten und ihre Worte genau wiedergeben. Darum liess er sie[410] so, wie sie waren, d. h. dem Sinne nach kaum zusammenstimmend und in der Redeform unzusammenhängend.

---

(1) B. ليملأ. — (2) L. الاحانه, B. الاجابة. — (3) B. مستطيرا. — (4) A., B. u. L. انقطا الوبر. — (5) B العمر u. L. العفن. — (6) L. اسحق. — (7) L. لو اراد. — (8) A. السمح, B. u. L. المسح u. P. المتح; man könnte auch التسبيح lesen. — (9) A. والرداه, B. والرذالة u. L. والردله. — (10) P. فتركوها. — (11) A., B. u. L. ويقطع.

Cap. X.

وقد كان هرون بن ابرهيم بن حماد بن اسحق القاضى لما كان يلى
حرّان واعمالها القضا وقع اليه كتاب سريانى فيه امر مداهبهم وصلوتهم
فاحضر رجلا فصيحا بالسريانية والعربية ونقله له بحضرته من غير زيادة ولا
نقصان والكتاب موجود كثير بيد الناس واحتسب (1) هرون بن ابرهيم حمله
الى ابى الحسن على بن عيسى وفى ذلك الكتاب امرهم مشروح فلينظر فيه
فانه يغنى عن كثير من الكتب المعولة فى معناه(2) ؛

Cap. X.

Als der Qâdhî Harûn ben Ibrahîm ben 'Hemâd ben Is'haq[411] in Harrân und den dazu gehörigen Amtsbezirken das Richteramt verwaltete, fiel ihm ein syrisches Buch in die Hände, welches ihre Glaubenslehren und ihre Gebete enthielt. Er liess einen Mann kommen, der correct Arabisch und Syrisch verstand und dieser übersetzte in seiner Gegenwart ohne Zusatz und ohne Weglassung. Dieses Buch ist sehr verbreitet und Harûn ben Ibrahîm machte sich ein Verdienst daraus, es zu Abûl'hasan 'Alî ben I'sa[412] zu bringen. In diesem Buche ist alles sie Betreffende ausführlich dargelegt. Man lese also dieses Buch, denn es ersetzt viele andere über denselben Gegenstand verfasste Bücher.

---

(1) A. واحسب. — (2) A. u. B. معنه.

ANMERKUNGEN ZUM TEXT № I.

Cap. I.

§. 1.

1) Der Fihrist besteht aus 10 Theilen, deren Inhaltsangabe in dem «Jahresbericht der deutschen morgenländischen Gesellschaft für 1845 (Leipzig)», p. 66 ff. von Flügel mitgetheilt ist.

2) Ueber das Werk und seinen Verfasser siehe oben die Einleitung zu den Texten D, V.

3) In Ms. A., f. 15, *b.* ist der Anfang des achten Theils, und f. 157, *b.* der des zehnten ebenfalls überschrieben: حكاية خط المصنف عبده محمد بن اسحق الورّاق. Dieses عبده «sein Diener» bedeutet, wie häufig auf morgenländischen Siegelgemmen, so viel als عبده تعالى, oder: عبد الله, «der Diener Gottes.»

4) Die beiden Worte وهي فنّان «bestehend aus zwei Abschnitten» sind aus Cod. B. z. St. und f. 2, *a.* und aus Cod. L. z. St. nach Analogie der Ueberschriften zu den vorangehenden Theilen ergänzt; s. Flügel l. c. und vgl. unten Anmk. 12.

5) Es ist früher nachgewiesen worden, dass H'ag'i Chalfa die sämmtlichen alten Bewohner von Mesopotamien ethnographisch als Chaldäer betrachtet und dass Hamzah Issfahânî sogar die Bewohner des gesammten Westens, wenigstens die vom Tigris bis Rom, in religiöser Beziehung ebenfalls als solche bezeichnet; s. oben Bd. I, Buch I, C. VI. u. VIII.

6) Ueber die unregelmässige Bildung الحرنانية von حران s. oben Bd. I, Buch I, das Citat aus dem Moa'g'g'en-el-Boldân

in C. IX. Uebrigens haben die Codd. B. und L. الحرانية, welche Form wenigstens eben so oft vorkommt, wie jene; vgl. Schahristâni l. c. II. p. 248; unten Anmk. zu Text Nr. IV, §. 22. und Châthibi bei Schmölders, *Essai*, etc. p. 124.

7) In Ms. B. f. 2, *a.*, wo die Ueberschriften aller Theile des ganzen Buches angegeben sind, sind nach المعروفين «gewöhnlich genannt» die zwei Worte فى عصرنا «in unserer Zeit» eingeschoben; vgl. oben Bd. I, Buch I, C. VI, unten C. II. Anfang. und Flügel l. c. p. 68.

8) Cod. A. hat الصونية, Cod. B. العنانية, Cod. P. ganz unrichtig اليونانية und Cod. L الثنوية «die Dualisten», welche letztere Lesart Flügel (l. c. p. 68) vorzuziehen scheint (wesshalb wir sie auch recipirt haben), indem er liesst الثنوية من العنانية «die Dualisten, nämlich die 'Anâniten» u. s. w. (das من kann hier natürlich nur als ein من البيان genommen werden). Da die 'Anâniten hier ungehörig sind, so glauben wir, dass statt العنانية zu lesen ist المنانية «die Manichäer», wie auch im Fihrist gleich nach der Abhandlung über die Ssabier ein Capitel mit der Ueberschrift مذهب المنانية «die Lehre der Manichäer» folgt. Die Beschreibung der Manichäer findet sich in dem Wiener Cod. A. f. 136, *a.* — 146, *a.* Eine Uebersetzung dieser für die Geschichte des Manichäismus höchst wichtigen Abhandlung von Herrn v. Hammer findet sich in den Wiener Jahrbüchern, Bd. XC. 1840. p. 10—26. Herr v. Hammer hat nicht die ganze Abhandlung übersetzt. Die Ueberschriften und die Anfangsworte der von ihm nicht übersetzten Capitel lauten:

ومن رؤسائهم المتكلمين الذين يظهرون الاسلام ويبطنون (ويبطنون الزندقة الخ ، ومن الشعراء الخ ، ذكر ما كان يُرمى (in den Mss. بالزندقة من الملوك والرؤساء ، ومن رؤسائهم فى المذهب فى الدولة العباسيّة الخ ، ومن رؤسائهم فى وقتنا الخ

«Einige ihrer die Religionslehre dialectisch behandelnden Häuptlinge, welche sich öffentlich zum Islâm und insgeheim zum Zendiqismus (vgl. unten C. II, Anmerkung 120) bekannten. — Einige

ihrer Dichter. — Aufzählung der Könige und Häuptlinge, welche des Zendiqismus beschuldigt wurden. — Einige ihrer Hauptreligionslehrer unter der Dynastie der Abbâsiden. — Einige ihrer Häuptlinge unserer Zeit.» — Vgl. dazu die Abhandlung über die Manichäer bei Schahristânî l. c. I, p. 188 Ueber Mani nach jüdischen und andern Quellen s. den «Orient» von J. Fürst. Literatur-Blatt Nr. 13. Jahrgang 1840. p. 13. 52.

9) In Cod. A. f. 146, *a.* — *b.*, und ausführlicher bei Schahristânî l. c. I, p. 194 *f.* sind die Lehrmeinungen der Daissâniten beschrieben.

10) In Cod. A. f. 149, *a.*—*b.*, über die Churromiten und Mezdekiten, die daselbst gewissermaasen identisch sind und über die auch Scharistânî I, p. 192 ff. spricht. In Cod. A. findet sich aber noch eine ziemlich ausführliche Abhandlung von f. 149 *b.* — 151, *a.* über die Babekitischen Churromiten, die sehr interessant ist. Wir haben diese Abhandlung abgeschrieben und sind bereit dieselbe mitzutheilen, wenn sie Jemand bearbeiten will.

11) In Cod. A. f. 146, *b.* — 147, *a.* sind die Lehrmeinungen der Marqioniten beschrieben, vgl. Schahristânî l. c. I, p. 195, *f.* u Masûdî in *Notices et extr.* Bd. VIII, p. 164.

12) Die ganze Ueberschrift bis auf diese Stelle incl. haben wir nach Analogie der Ueberschriften zu den übrigen Theilen und nach den verschiedenen Lesarten der Codd. in der Ueberschrift zu diesem Theile zusammengestellt. In Cod. A nämlich steht nach الثنوية, wofür wir nach Cod. L. und Cod. B. f. 2, *a.* الصونية setzen, blos الكلدانيون, eben so in Cod. L., wo aber dieses letztere Wort fehlt, welches in der That an dieser Stelle gar keinen Sinn hat, denn in der folgenden Abhandlung ist durchaus nicht von chaldäischen Manichäern die Rede (vgl. Anmk. 8). Cod. B. dagegen hat folgende Ueberschrift: المقالة الثالثة من كتاب الفهرست وهى فنان في المذاهب والاعتقادات فى اخبار العلمآء وما صنفوه من الكتب الفن الاول فى وصف مذاهب الحرّانيّة الكلدانيين المعروفين بالصابة ومذاهب العنانية والديصانية والخرمية والمرقيونية والمزدكية وغيرهم واسمآء كتبهم

Bis zu dem Wort الصونية hat Cod. A. offenbar die richtige Lesart, von da an aber supplirten wir die Namen der zu beschreibenden Secten aus dem Cod. B., da dieselben sich wirklich in dem folgenden

Fenn des Fihrist beschrieben finden (vgl. oben die Anmk. 8 — 11). Cod. L. hat: المقالة التاسع من كتاب الفهرست فى اخبار العلماء واسماء ما صنّفوه من الكتب وهى فنّان, dann hat er wie Cod. A., vgl. die von Weijers u. andern holländ. Gelehrten herausgegebene Zeitschrift «Orientalia» I. p. 331. Cod. P. scheint die Ueberschrift wie unser Cod A. zu haben.

13) S. oben die Einleitung zu den Texten D. I. und unsere Anmk. z. St.

14) Unter den zahlreichen Schriften el-Kindîs, die wir nach dem Fihrist, Tawârîch-el-H'ukema (das Verzeichniss der Schriften el-Kindîs bei Casiri l. c. I, p. 353 ff. ist sehr mangelhaft) und Ibn Abû Ossai'bijeh besitzen, findet sich keine Schrift über die Ssabier; wir glaubten daher, dass Ah'med ben eth-Thajjib aus el-Kindî blos die unmittelbar folgende Stelle, nämlich die Lehre der Ssabier über die Einheit Gottes, und die am Ende dieses Capitels sich findende Nachricht über das monotheistische Buch von Hermes entnommen habe, und zwar entweder aus el-Kindî's Schrift, betitelt: كتاب فى افتراق الملل فى التوحيد وانهم مجمعون على (im Tâwârîch el-H'ukemâ الفرق) التوحيد وكلّ (فى كل im Tâwârîch-el-H'ukemâ) قد خالف صاحبه «Ueber die Divergenzen in den Religionen in Bezug auf das Bekenntniss von Gottes Einheit und darüber, dass alle, die eine Religion haben, in Bezug auf dieses Bekenntniss mit einander übereinstimmen, wie sehr auch die Meinung des Einen von der des Andern verschieden ist». (Casiri hat l. c. blos den ersten Theil dieses Titels). Oder aus seiner Schrift betitelt: كتاب فى التوحيد «Ueber das Einheitsbekenntniss» Wahrscheinlich ist uns aber, dass die folgende Stelle aus der ersten Schrift entnommen ist.

15) Vgl. oben Bd. I, Buch II, C. II.

16) Cod. L. hat حلّه, dieses giebt aber keinen Sinn, auch wenn es جلّه oder خلّه gelesen wird.

17) Cod. B. hat وتبيينا: «klar darzulegen».

18) Cod. B. hat وانتصاصا, die Codd. L. u. P. واقتصاصا; in Verbindung mit dem واقصاصا des Cod. A. führen diese Fälschungen unzweifelhaft auf das Richtige, واقتصاصا hin.

19) Die Codd. A., L. und P. haben richtig بقلر, Cod. B. falsch بقلر.

20) D. h die Bestrafung wird nicht ewig dauern; vgl. die folgende Anmk. — Von unserm Standpunkte aus halten wir alle diese Phrasen von den verheissenden und drohenden Propheten u. dgl. für mohammedanische Glaubenslehren, welche der mohammedanische Schriftsteller, seiner Theologie entnommen, überall zu finden glaubt, indem er jede Religion von seinem Standpunkte aus betrachtet; vgl. oben Bd. I, Buch II, C. I, A. und weiter unten Anmerk. 99.

21) Diese Stelle findet sich auch bei Abûlfarrag', Hist. dynast, p. 281 (184), vgl. unten Text Nr. VII, wo es heisst: ويزعمون ان نفس الفاسق تعذب تسعة الف دور ثم تصير الى رحمة الله تعالى «Autumant (Sabii) animas sceleratorum novies mille seculis cruciari, deinde ad misericordiam Dei redire»; vgl. oben Bd. I, Buch II, C. IX. Schahristânî l. c. II, p. 249 f. u. unten Text IV, §. 23. — Solche Ansichten über die Läuterung der Seele und deren Aufnahme ins Paradies finden sich auch bei den Alten auf verschiedene Weise ausgesprochen; so lässt Pindar (Olymp. II, 123) die Seele erst nach dreimaligem tadellosen Leben zu den seligen Inseln gelangen; Hierocles und Hermes verlangen eine Wanderung von einem Menschenleibe in den andern (s. Wyttenbach zu Platos Phaedo, p. 2 u. 10); Plato meint, dass die Seelen erst nach 10,000 Jahren auf ihre ursprüngliche Stelle gelangen; s. Kreuzer l. c. III, p. 443 f., wo viele Stellen aus Plato als Belege angeführt sind; vgl. Herodot II, 123. Plotin, IV, 3, 9. u. Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Mannheim, 1846, I. Bd. Text p. 180.

22) Die Codd. A. u. P. haben يحص, L. u. B. haben نحص, als Subject dieses Verbums verlangt der Sinn den Nominalbegriff des unmittelbar vorhergehenden Verbums: المصير الى رحمة الله.

23) Die Codd. variiren hier sehr; Cod. A. nämlich hat يسمون بها, P. يسمونها, B. يقسمون بها und L. endlich تسمون بها. Ich habe die Lesart des Cod. B., von der die des Cod. L. blos eine Entstellung ist, vorgezogen, da aus dem ferner liegenden يقسمون leichter يسمون durch Hinweglassung, als aus diesem jenes durch Zusatz ent-

stehen konnte. Sachlich aber ist es wahrscheinlicher, dass hier يتسمون zu lesen sei: nach der sie sich selbst benennen, nämlich حنيفية in concretem Sinne, oder حنفاء, Anhänger der wahren Religion, als welche sie sich selber bezeichnen. Die Mohammedaner verstanden unter حنيفية, H'anîfîjeh, die Religion Abrahams; die Ssabier, die sich den Mohammedanern gegenüber zu biblisiren suchten, mögen sich selbst als H'anîfiten, d. h. als Anhänger der Religion Abrahams bezeichnet haben. Scharistânî dagegen stellt sie geradezu den H'anîfiten gegenüber und lässt sie unter einander disputiren (s. oben Bd. I, Buch II, Cap. I, A. u. unten Text IV, §. 5 ff.). Andere, weniger systematische Mohammedaner scheinen es ihnen aber geglaubt zu haben, denn im مختار الحكم ومحاسن الكلم (nach e. Leid. Hdsch. Nr. 515) heisst es f. 14, *a.*: اداب صاب هو صاب بن ادريس عم واليه تنسب الحنفاء فقيل لهم الصابيّون الخ «Die Sittensprüche des Ssâb, dieser ist Ssâb ben Idris, von dem die H'anîfîten sich herleiten, die auch Ssabier genannt werden» u. s. w.

24) Die Codd. A., P. u. L. haben ارانى; der oben angeführte el-Qorthobî hat sogar einen Arânî den Grossen und einen Arânî den Kleinen (vgl. oben Bd. I, Buch II, C. X); Cod. B blos hat ارا, Arâ. Wer dieser Arânî ist, können wir nicht mit Bestimmtheit angeben; vielleicht ist dieser Name aus Ἀρίων corrumpirt, der in Griechenland als alter Lehrer berühmt war (s. Herod. I, 24. Paus III, 25, 5. Clem. Alex. Prot. p. 1 f u. d. Not. d. Hewet. z. d. St. u. vgl. Schleg. Arion). Nach Analogie der hier u. o. (l. c.) angef. ssabischen Autoritäten haben wir auch hier unter diesen Namen eigentlich nur eine altgriechische oder ägyptische Celebrität zu suchen; möglich ist es aber, dass Arânî irgend ein alter chaldäischer Lehrer ist, und dass er mit dem im Buche Kosri I, 61 nach «*de agricultura Nabathaeorum*» angeführten רואני (der vor Adam gelebt haben soll und also jedenfalls eine uralte chaldäische Persönlichkeit ist) und mit dem von Quatremère nach eben diesem Buche erwähnten Raouta (wobei aus ز sehr leicht ر entstanden sein kann, vgl. oben Bd. I, Buch II, C. I, B. Anmk. 48.) identisch ist. Es kann aber auch sein, dass dieser Arânî eine altsyrische Autorität ist. Moses Chorenensis spricht nämlich von einem alten armenischen König, einem Zeitgenossen Abrahams und Ninus', Namens Aram, von dem er in seiner Geschichte von Armenien (p. 21—27. 37. u. 63—73. ed. Vaillant de Florival) viele

grosse und berühmte Thaten mittheilt. Vielleicht hängt unser Arânî mit diesem Aram irgend wie zusammen.

25) Ueber die verschiedenen Lesarten dieser beiden letzten Namen vgl. oben Bd. I, Buch II, C. X. bes. ib. Anmk. 2.

26) Vgl. Schahristânî l. c. II, p. 250 u. unten Text IV, § 27.

§. 2.

27) Man wird diese Stelle als Beleg gegen unsere Meinung, dass die Araber fast die gesammten Heiden der alten Welt als Ssabier bezeichnet haben, anführen, denn in diesem Falle könnte man doch nicht von allen Heiden sagen, dass sie ein und dasselbe Bekenntniss u. s. w. hätten. Wir haben es aber schon oben (Einl. z. d. Text D. V. u. oben Bd. I, Buch I, C. VIII, Ende) bemerkt, dass die Nachrichten im Fihrist sich fast durchweg auf die Ssabier in Harrân beziehen, was schon aus der Ueberschrift dieses Kapitels hervorgeht. Daher rührt auch diese Aussage, dass das Bekenntniss, der Ritus u. s. w. der Ssabier bei allen identisch sei, was in Bezug auf die ssabiischen Harraniter gewiss wirklich der Fall gewesen ist. Sonst aber ist im Fihrist selbst von verschiedenen ssabischen Secten die Rede (s. unten C. VII. und die Anmerkungen z. St.). und auch Schahristânî spricht von Ssabiern, welche keine Idole verehren, und von Ssabiern, welche solche anbeten; ferner von Ssabiern, welche an ein höchstes Wesen glauben, und von solchen, welche die Sonne für das höchste Wesen halten; vgl. oben Bd. I, Buch II, C. II. u IV.

28) Die Worte بان صبّرها haben bloss die Codd. A. u. P., sie sind aber nicht nothwendig.

29) Ueber die Weltgegend, nach der die Ssabier beim Gebete sich wandten, sind die Meinungen verschieden. Bei Ecteri nämlich heisst es (bei *Hyde de rel. vet. Pers.* p. 125): وقبلتهم على مهب الجنوب «*et eorum Kiblah est plaga australis*»; el-Qifthî sagt von Hermes: وكان قبلته الى حقيقة الجنوب على خط نصف النهار «seine Qiblah war gerade nach dem Süden in der Richtung der Mittagslinie (Târîch - el - H'ukemâ vit. ادريس, Idris f. 4. *a*). Wir haben aber schon bemerkt, dass el-Qifthi selbst die Gesetze und Vorschriften des Hermes als ssabisch bezeichnet (vgl. oben Bd. I, Buch I, C. VIII.). In Qamus dagegen wird von ihnen gesagt: قبلتهم من مهب

الشمال عند منتصف النهار «*eorum Kiblah est plaga septentrionalis tempore meridiano*». Hyde führt zu dieser Stelle des Qamus folgende Stelle aus *August. de haeres.* an: «*Orationes faciunt ad Solem per diem, quaquaversum circumit; ad lunam per noctem, si apparet: si autem non apparet, ad Aquiloniam partem, qua sol, cum occiderit, ad orientem revertitur, stant orantes*», und bemerkt, dass sie sich nach verschiedenen Seiten beim Gebete wandten, je nach dem Gestirn, das sie gerade anbeteten, und dass sie sich vorzüglich desshalb nach dem Nordpol richteten, weil der Himmel daselbst immer heiter ist und die Sterne immer sichtbar sind. Nach Tacitus (*Hist.* III, 24) begrüssten die Soldaten der dritten Legion nach syrischer Sitte des Morgens die Sonne (*et orientem solem — ita in Syria mos est — tertiani salutavere*); Apollonius aus Tyana betete zur Sonne beim Sonnenaufgang (Philostr. vit. Apoll. II, 30., vgl. ib. IV, 10. u. VII, 31.), also wahrscheinlich mit dem Gesicht zur Sonne gewandt; vgl. Ez. 8, 16. u. die von uns oben Bd. I, Buch I, C. VIII, angef. St. aus d. Tract. Beracot. f. 7, *a*. Dies würde zwar nicht beweisen, dass man sich in Syrien bei jedem Gebete nach Osten wandte, aber nach Lipsius Bemerkung zu der eben angef. St. aus Tacitus haben auch Römer, Griechen und sogar die alten Deutschen sich beim Gebete nach Osten gerichtet (vgl. Creuzer, Symb. I, p. 171). Aus einer Erzählung des Damascius (*ap. Phot. c.* 242, p. 1041. *ed. Hoes.*) geht ebenfalls hervor, dass man gewöhnlich nach Osten gewandt betete. Jedoch lässt eine pseudohermetische Schrift Hermes zu seinem Sohne Tat sagen: «Stelle Dich, mein Sohn, an einen freien Ort, schaue nach Süden und bete bei Sonnenuntergang, bei Sonnenaufgang nach Nordosten». (Poemander c. 13.) Bei Lucian (Peregrin. c. 36) heisst es auch, dass der Cyniker Peregrinus, bevor er ins Feuer sprang, sich gegen Mittag wandte und die Geister väterlicher und mütterlicher Ahnen anrief. Wir vermuthen daher, dass man sich, je nach den verschiedenen Zeiten und Gebeten, nach verschiedenen Himmelsgegenden gewandt habe, wofür auch die eben angeführte Stelle aus Poemander spricht, und wodurch die Widersprüche über die Qiblah der Ssabier gelöst sind.

Der Norden hat wie es scheint, bei vielen alten Völkern eine grosse Rolle in verschiedenem Sinne gespielt. Bei den Indern war der Götterberg Meru im Norden, und der Nordpol wird als der Ort bezeichnet, um den die Götter ihren Sitz haben (die Gesetze des Manu I, 67. u. II, 52. 70., vgl. ib. I, 52. III, 238. u. die folg. Anmk.). Bei den Persern und spätern Juden wurde diese Seite als diejenige angesehen, von der alles

Böse komme, und bei den Letztern besonders als der noch unvollkommene Theil der Welt. Nach Juba (ap. Plutar. quaest. Rom. c. 78) galt diese Seite als der rechte und als der obere Theil der Welt; s. Plut. ib. Plato schreibt die rechte Seite den Göttern und die Linke den Dämonen zu (De legg. IV, vgl. Plut. de Is. c. 26). Auch bei den Aegyptern galt der Norden als die rechte Seite (Plut. ib. c. 32). Vgl. Hiob 26, 7. 36, 22.; Jes. 14, 14.; Gesen. Comm. z. d. St. und weiter unten Anmk 238, den Excurs zu C. IX. und Text IV, §. 32. —

Nach welcher Seite die alten Griechen beim Gebet sich wandten, habe ich ausser in der eben angeführten Stelle aus Lipsius nirgends angegeben gefunden. Hermann behauptet aber, dass es gar keinem Zweifel unterworfen sei, dass die Griechen auf die Weltgegend, nach welcher hin Bild und Altar stand, ein grosses Gewicht legten. Eben so behauptet er, dass das Gebet direct an das Bild gerichtet wurde, welches im Hintergrunde des Hauses stand (s. Hermanns Antiq. II, p. 81). Ob der Eingang in die griechischen Tempel aber auf der Ost- oder auf der Westseite war, ist nicht ganz ausgemacht, denn die Nachrichten darüber lauten widersprechend. Wahrscheinlicher aber war ersteres der Fall; denn Lud. Ross sagt (Inselreisen, Stuttgart, 1841—45. I, p. 151): «alle erhaltenen griechischen Tempel, nicht nur im eigentlichen Griechenland, sondern auch in Kleinasien und Sicilien, haben den Eingang von der Ostseite». (Vgl. jedoch Pausanias II, 25, 1., wo er von einem Tempel auf dem Wege von Argos nach Mantinea spricht, welcher einen Eingang gegen Morgen und auch einen gegen Westen hatte Dies scheint aber etwas Ungewöhnliches gewesen zu sein, da Pausanias diesen Punkt besonders hervorhebt. Der Eingang in das Pelopium war nach Pausanias (V, 13, 1.) gegen Abend. Das Bild stand also auf der Westseite, und nach dieser Seite hin müssen sich die Griechen beim Gebet gewandt haben (s. Hermann l. c. p. 84. Anmk. 10. und vgl. p. 92. ib. Anmk. 10 ff. u. Dio Cass. 37, 9).

30) Es scheint mir, dass die Heiden Mesopotamiens einen Sagenkreis von einem frommen und weissen Volke im Norden, wie etwa die Griechen von den Hyperboreern, hatten. Nur auf diese Weise, glauben wir, lässt sich diese Stelle hier erklären. Bei den Indern scheint der Norden als der Sitz der Wahrheit zu gelten. So heisst es in den Gesetzen des Manu (I, 52): «Wenn der junge Brahmane langes Leben begehrt, so muss er sich beim Essen (der Speisen, die er bei seiner Weihe zusammengebettelt hat) mit seinem Gesichte gegen Morgen wenden, wünscht er ausgebreiteten Ruhm,

gegen Mittag; wünscht er Wohlergehen, gegen Abend, und strebt er nach Wahrheit und dem Lohn derselben, gegen Mitternacht»; (vgl. oben Anmk. 29). Ich will aber zugleich nicht unerwähnt lassen, dass der ägyptische Mondgott. Jah-Taate, der Besitzer des Verstandes, der Erkenntniss und des Wissens, der Vorsteher der Hierogrammateus und der Scriba, auch als Herr des Nordens bezeichnet wird (s. Röth, Gesch. unserer abendländischen Phil. I. Text p. 146 f. u. Not. p. 84. 94. 100. 103. u. 112).

31) Das الفطر der Codd. giebt hier gar keinen Sinn und wir glauben الفطرة, die Natureinrichtung, setzen zu müssen. — Ueber den Sinn dieses Satzes vgl. unten Anmk. 87.

32) Wahrscheinlich sind damit die sogenannten vier Cardinal-Tugenden gemeint: «*prudentia*, *justitia*, *fortitudo* u. *temperantia*»; vgl. Abulfarrag l. c.

33) Was hier mit den partiellen Tugenden und partiellen Lastern gemeint sei, kann ich nicht genau angeben. Jedoch vgl den entsprechenden Ausdruck التدبير الجزئى (entgegengesetzt dem التدبير الكلى) in dem v. Fleischer übersetzten pseudo-hermetischen «Sendschreiben an die menschliche Seele» (Ilgens Zeitschr. für die hist. Theol. 1840, 1. Heft, p. 105) und die Anmerkung dazu. Demnach scheinen die partiellen Tugenden und Laster die einzelnen sittlichen und unsittlichen Eigenschaften und Handlungsweisen der gewöhnlichen Tugendlehre zu sein, im Gegensatze zu der universellen Tugend und dem universellen Laster der mystischen Ascetik, d. h. dem Streben nach Vereinigung mit Gott und dem Gegentheil davon.

34) In der oben, Anmk. 29, erwähnten pseudo-hermetischen Schrift sagt Hermes zu seinem Sohn Tat (C. 5): «Möchtest Du doch Flügel bekommen können und sehen .... des Himmels Geschwindigkeit und seine Bewegung um die Axe». Im Talmud Tract. Baba-Batra f. 74, *a. f.* ist auch von der Bewegung des ganzen Himmelsgewölbes wiederholt die Rede. Bei Plotin II, 2. ist ebenfalls die Meinung von der Bewegung des Himmels ausgesprochen.

§. 3.

35) Verbeugungen und Prostrationen scheinen im Orient von jeher wesentliche Bestandtheile des Gottesdienstes gewesen zu sein;

es lassen sich dafür unzählige Stellen aus uralten Quellen anführen. Wir führen hier nur spätere Quellen an. Im Tract. Beracot. f. 12, *b*. u. 34, *b*. (vgl. R. Joseph Caro in Schulchan Aruk I, 113 *a*.) sind auch die Vorschriften genau angegeben, wie oft und bei welchen Stellen des Gebetes die Kniebeugung כריעה und Kopfbeugung השתחויה — oder eigentlich die Beugung des obern Körpertheils nach dem Boden zu und zwar so, dass man eine auf der Erde liegende kleine Münze sehen kann — vorgenommen werden sollen. Die im Text stehenden Benennungen ركعة u. سجدة weisen auf eine der mohammedanischen entsprechenden Einrichtung des ssabischen Gebetes hin, nach welcher dasselbe in mehrere Raka'ât, ركعات, genannten Theile zerfällt, welche alle die Wiederholung derselben Gebetformeln und damit verbundenen Stellungen und Körperbeugungen enthalten (s. *Muradgea d'Ohsson, Tabl. de l'Emp. ottom.*, übers. v. Beck, I, p. 276 f. u. *Lane*, *Manners and Customs etc.* I, p 86).

36) Diese Nachricht über die Zahl und die Zeit der Gebete der Ssabier findet sich fast wörtlich bei Abulfarrag, Hist. dynast. p. 281 (184); vgl. unten Text Nr. VII. Auch Schahristânî sagt (l. c. II, p. 250, unten Text Nr. IV, §. 27), dass alle Ssabier täglich dreimal beten; und unter die Vorschriften, welche Hermes, der angebliche Gesetzgeber der Ssabier, gegeben hat, rechnet el-Qifthî auch das Beten (Tâwârîch-el-H'ukemâ vit Idrîs f. 3, *a*., vgl. unten Anmk. 38. —

Gebete machten schon von jeher — wie dies schon in der Natur des menschlichen Gemüthes liegt — einen wichtigen Theil des Gottesdienstes bei fast allen Völkern der Erde aus. «Es opferten die Pelasger», erzählt Herodot (II, 52), «wie ich zu Dodona gehört, anfänglich unter Gebeten allen Göttern». Ausserdem beweist die Personification des Gebetes bei Homer, *Λιταί* (Il. IX, 503) und der Name *Ἀρητήρ* (= Beter; ib. I, 94), den der Priester in alter Zeit führte, dass der Gebrauch des Gebetes uralt ist, was übrigens aus unzähligen andern Stellen bei Homer hervorgeht. «Die einfachste und unmittelbarste Weise, wie sich der Mensch in Beziehung zur Gottheit stellt, ist das Gebet, und in diesem haben wir daher auch die ursprünglichste Form und den Kern der griechischen Gottesverehrung zu erblicken, wofür alle andere Gebräuche zunächst nur als Träger und Vermittler dienen» (C. F. Hermann, Antiq. II, Th. II, C. II, §. 21, p. 91, vgl. Siebelis de hominum heroicae et homericae aetatis precibus, Budissae, 1806. 4. Nägelsbach homer. Theol. p. 185.

Creuzer l. c. I, p. 164 ff. u. IV, p. 623—662 u. besonders E. v. Lassaulx über die Gebete der Griechen und Römer, vor dem Würzburger Sommerkatalog 1842). Beim Opfern scheint immer gebetet worden zu sein (s. Iliad. I, 450 ff. III, 179. 273. VIII, 240. Odyss. III, 43 f. 446. XIV, 423 u. viele andere Stellen; Aristoph. Thesm. 295. Herod. I, 132. u. II, 40. Plin. XXVIII, 3. Diodor. Sic. I, 70. Curt. IV, 13. 15. Lucian de D. S. § 55 u. 57. Empedocles ap. Plut. de superst. c. 9 u. 13. Jambl. de myst. V, 26. und vgl. Gutheri de jure vet. Pontific. IV. 2 f. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 175 ff.)

Auch bei den spätèrn Griechen machte das Gebet einen wichtigen Theil des Gottesdienstes aus, und selbst im gewöhnlichen Leben unternahm der Grieche nie etwas Wichtiges ohne ein vorangehendes Gebet (Plato, Tim. p. 27, C. ed. Steph., Hermann l. c. und Creuzer l. c. I, p. 168 ff.). — Bei den Indern kommen Gebete schon in den ältesten Zeiten vor, wofür die Hymnen im Rig-Veda den besten Beweis liefern (vgl. Bopps Conjugationssystem der Sanskritsprache, p. 280, u. Creuzer l. c. I, p. 164 u. 640). Die Perser glaubten sogar an die unwiderstehliche Kraft der Gebete (s. Creuzer ib. p. 710 f. u. IV, p. 410 f.). Nicht minder wichtig war das Gebet auch bei den altitalischen Völkern, wo aber auch viel Battologie vorkam (s. Creuzer l. c. I, p. 168). Ueber die Kraft der heidnischen Gebete, die sogar von den Göttern dictirt sein sollen, ferner über die verschiedenen Arten der Gebete, wie über den Zweck derselben s. Polybius XV, 29. p. 252. ed. Schweighäuser, Juvenal. VI, 391. Julian. Fragm. p. 302. Jambl. de myst. Aeg. I, 15. Gale n. ad Jambl. p. 199. Proclus ad Tim. II, p. 64 f. und Marinus vit. Procli p. 23. ed. Boisson. S. die ältern Schriften über Gebete bei J. A. Fabricius Bibl. antiquaria, p. 509 ff. ed. Schaffhausen, und über die Gebete der ältesten Zeiten bei Selden de Diis Syris Proleg. c. III, p. 247.

Böttiger behauptet in seinen Skizzen der Mythol. (p. 18), dass die Gebete der Griechen an die Goëtie erinnern. Auch in seiner Kunstmythologie (I, p 46) behauptet er, dass die ältesten Opfer nur mit Musik und Pantominen begleitet worden seien: «erst Pythagoras und Sokrates lehrten im besseren Sinne beten, andere Gebete galten den Griechen als Beschwörungsformeln und erinnerten an die Goëtie». Pausanias spricht wirklich (V, 15. 16) von Worten und Hymnen, welche bei den Trankopfern im Prytaneum zu Elis üblich waren und gesungen wurden die näher anzugeben er nicht für gut findet. Jene Worte und Hymnen mögen also einen goëtisch-mysteriösen Character gehabt haben. Auch Jamblichus spricht von Anrufungen,

der Gottheiten und bemerkt, dass dieselben in unbekannten Worten bestanden, welche gesungen wurden und nur der Gottheit, an welche man sie richtete, verständlich waren (l. c. III, 24). Plutarch (de superst. c. 3) empfiehlt das Beten und tadelt diejenigen, welche beim Gebete sich fremder Ausdrücke und unpassender Worte bedienen, was ebenfalls auf einen goëtischen Charakter der Gebete hindeutet. Wir wissen auch, dass die heidnischen Gebete überhaupt — wenn sie nicht grade von augenblicklichen Umständen inspirirt waren — aus ganz bestimmten Formeln und Ausdrücken bestanden; dass es, wie gesagt, heidnische Gebete gab, von denen man glaubte, dass sie von den Göttern dictirt worden wären; dass endlich der Priester, als Vorbeter, sogar das Gebet aufgeschrieben in der Hand hielt und einen Custos neben sich hatte, der gewissermassen Souffleur war, damit jener sich nicht irren und etwa ein Wort auslassen möchte (s. Servius ad Virg. Aen. III, 407. Festus, p. 88. und vgl. Fabricii bibliogr. antiq. XI, 12., p 365 f., und unten C. V, §. 9. Anmk. 288). Dieses Alles spricht für den von Böttiger angegebenen Charakter der heidnischen Gebete. Hermann aber ist gegen diese Ansicht; er erinnert an die Gebete der homerischen Helden und an die der Lacedämonier bei Plato (Alcib. II, p. 148. C. s. Hermann l. c p. 91. ib. p. 93. Anmk. 2). — Wir glauben, dass Hermann in Bezug auf die Gebete der ältern Zeit, wo wir das Gebet einzig und allein als aus dem reinen Drange des Herzens und als aus dem Bedürfniss des menschlichen Gemüthes entstanden betrachten können, jedenfalls Recht hat. Aus den angeführten Stellen des Julianus, Jamblichus und vieler Andern geht aber hervor, dass die Gebete wenigstens in späterer Zeit nach und nach zu feststehenden vorschriftsmässigen Formeln geworden sind. Erst seit dieser Zeit mögen jene Gebete den von Böttiger angegebenen Charakter angenommen haben.

Wir sind geneigt zu glauben, dass auch die Gebete der Ssabier einen goëtischen Charakter hatten. Schahristânî nämlich spricht (l. c. II, p. 244, vgl. unten Text IV, §. 12) von Gebeten, welche nur an diesen oder jenen Stern gerichtet werden können, und oben (Einleitung zu den Quellen, A. I, N. 7., vgl. Abulfarrag, hist. dyn. p. 281) haben wir einer Schrift des Ssabiers Th'abit ben Qorrah erwähnt, betitelt: «*Liber de lectionibus recitandis ad singulos septem planetas accommodatis in precatione*». Dass an jedes Gestirn nur für dasselbe passende und vorschriftsmässige Gebete ausgesprochen werden durften, weist eben auf einen solchen Charakter, wie der

von uns vermuthete hin. Ueber *βαττολογεῖν* bei Juden und Heiden s. Exercitat. Antibar. XII, 8. p. 287 ff. Ueber heidnische Gebetsformeln s. Plin. XXXVIII, 2. u. vgl. bes. Fabric. l c., wo sehr viele Schriften von neuern Autoren über dieses Thema angeführt sind, und p. 367, wo man litterarische Nachweisungen über die heidnischen Hymnen findet.

Dass die Gebete bei den Ssabiern eine grosse Rolle spielten und dass sie dazu bestimmte Zeiten hatten, zeigen, ausser unserer Stelle, auch die oben (l. c.) unter Nr. 6. 7. 8. 11. u. ib. II, Nr. 4, angeführten, von Ssabiern verfassten Schriften, welche ausschliesslich vom Gebete handeln.

Was die Zeit und die Zahl der Gebete anbetrifft, so finden wir, dass die alten Magier cyclische Gebete hatten, die sie vor Sonnenaufgang sprachen, und die im dritten Theile des Avesta mit verschiedenen Namen, wie Jescht, Naaesch u. s. w. bezeichnet sind (vgl. über die Gebete der alten Perser Herodot. I, 132. u. Creuzer l. c. I, p. 161). Die alten Aegypter beteten täglich 3 oder 4 Mal, und zwar früh, ferner, wenn die Sonne mitten am Himmel stand und wenn sie unterzugehen anfing, und endlich Abends. «*Ἡμέραν δὲ εἰς θεραπείαν τῶν θεῶν, καθ' ἣν ἢ τρὶς ἢ τετράκις, κατὰ τὴν ἕω, καὶ τὴν ἑσπέραν, μεσουρανοῦντά τε τὸν ἥλιον, καὶ πρὸς δύσιν καταφερόμενον, τούτους ὑμνοῦντες*», sagt Chäremon Stoicus bei Porphyrius (de Abst. IV, 8) von den ägyptischen Priestern (vgl. die Inschrift v. Rossette L. 40. in den Frg. hist. Gr. ed. Müller, I, p. 4. ibq. p. 29). Die Griechen scheinen schon in der ältesten Zeit am Anfang und am Ende des Tages gebetet zu haben (s. Hesiod. *ἔ. κ. ἡ.* 339. «*ἠμὲν ὅτ' εὐνάζῃ καὶ ὅτ' ἂν φάος ἱερὸν ἔλθῃ*»; vgl. Plato de legg. X, p. 887, E. Symp. p. 220, D. u. Hermann l. c. p. 91, u. ib. p. 93, Anmk. 4). Auch Julian spricht von 3 täglichen Gebeten, besonders aber von Morgen- und Abendgebeten. «*Ταῦτα γέ ἄξιον ἐπιτηδεύειν. καὶ εὔχεσθαι πολλάκις τοῖς θεοῖς ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ* (vgl. weiter unten, wo auch hinsichtlich unserer Ssabier von öffentlichen und Privat-Gebeten die Rede ist) *μάλιστα μὲν τρὶς τῆς ἡμέρας. εἰ δὲ μή, πάντως ὄρθρου τε καὶ δειλης*», sagt er Fragm. p. 302, A.; vgl. d. oben Anmk. 29. angeführte Stelle aus dem Poemander c. 13, wo ebenfalls von Gebeten beim Sonnenaufgang und beim Sonnenuntergang die Rede ist, und die daselbst aus Origenes angeführte Stelle. Auf Gebete beim Sonnenaufgang in Syrien deutet die eben angeführte Stelle aus Tacitus hin; und auch Tertullian, der wahrscheinlich von den Heiden in Nordafrika spricht, sagt: «Sed et plerique ves-

trum affectatione aliquando et caelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis (Apol. adv. Gent. c. 16). Vgl. Mosis Chorenensis (hist. Arm. II, 86, übers. v. Vaillant de Florival), wo er von den heidnischen Bewohnern von Modzkhita, der Hauptstadt von Iberien, sagt: «Les habitants avaient coutume, à la pointe du jour, sur les toits de leurs maisons, d'adorer cette statue (d'Aramazt) qui se trouvait en face d'eux». — Nach den indischen Vorschriften finden täglich zwei Gebete statt, nämlich bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang (die Gesetze des Manu II, 222.). Ueber die eigentliche Zeit des Morgengebets ist hier nichts Näheres angegeben; jedoch heisst es daselbst (II, 15.) von Morgenopfer, dass dessen Zeit nach einer Ansicht in den Vedas: «wenn weder Sonne, noch Sterne sichtbar ind», festgesetzt ist (vgl. ib. II, 101.).

Ganz übereinstimmend in Bezug auf die Zahl sowohl, als die Zeit der Gebete ist die alte traditionelle Vorschrift der Rabbinen. Nach Mischnah Tract. Beracot, I, 2. ist die Zeit des Schema, des älteren und besonders wichtigen Theils des Morgengebetes (vgl. Mischnah Tamid. V, 1. und Zunz, Gottesdienstliche Verträge der Juden, p. 366 f.), vor Sonnenaufgang, und zwar so, dass dieser Gebettheil grade beim Sonnenaufgang beendigt werde — ganz so wie es in den Vorschriften unserer Ssabier heisst: «eine halbe Stunde oder etwas weniger vor Sonnenaufgang, um es mit Sonnenaufgang zu vollenden». — Im Talmud (ib. f. 9, *b*.) heisst es auch nach einer Tosefta (so werden die Zusätze zur Mischnah genannt, die gleich nach der Redaction derselben abgefasst wurden): «ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה», die Frommen (ותיק = arab. واثق, fidens: sincerus) endeten es (das erwähnte Gebet) mit Sonnenaufgang». Dasselbe sagt auch R. Jochanan (ib.) von diesen Frommen aus, und Abaji (ib.) bestimmt dieses sogar als eine allgemeine Vorschrift für Alle (vgl. f. 26, *a*). Wir erinnern noch an die Stelle bei Porphyrius (de abst. IV, 12.), wo er dasselbe von den Essäern sagt (vgl. Roehr. Anmk. I. z. d. St., Euseb. praep. evang. p. 379., Creuzer l. c. IV, p. 409 f. und R. Josef Caro in Schulchan, Aruk I, 58, a).

Das zweite jüdische Gebet, Mincha genannt, ist eigentlich zur Zeit der Mitte der siebenten Tagesstunde, wo es das grosse Minchah heisst, angesetzt (vgl. Act. 10, 9. und Talmud l. c. f. 26, *b*. J. Caro l. c. 233, *a*). — Die Zeit des dritten jüdischen Gebets aber, Magrib genannt, ist nach Sonnenuntergang und zwar erst dann, wenn 3 Sterne am Himmel sichtbar sind (vgl. Talmud l. c. f. 2, *a*.

*

Tract. Sabbat f. 35, *a.* u. J. Caro l. c. 235 *a.*), also wiederum ganz genau wie bei den Ssabiern. — (Die Zeit der Gebete der Juden ist in Winers biblischem Realwörterbuch (3. Ausg.) I, p. 398, Art Gebet unrichtig angegeben.)

Die Rabbiner schrieben die drei Gebete den drei Patriarchen zu (vgl. Tract. Ber. f. 26, *b.*); die jüdischen Gebete müssen also wenigstens sehr alt sein, wie sich dies auch noch umständlicher darthun liesse.

Ueber diese Uebereinstimmung der alten indischen Gebräuche mit den Vorschriften der Ssabier und mit der Tradition der Rabbiner und über die daraus zu folgenden Consequenzen s. unten Anmk. 73.

Einen integrirenden Theil des Gebetes scheint bei den Ssabiern das Vorlesen — wahrscheinlich aus heiligen Schriften — ausgemacht zu haben. Wir können zwar über diesen Theil der ssabischen Gebete nichts Näheres angeben; wir wissen aber, dass die Ssabier darüber ausführliche und specielle Vorschriften hatten. Dies schliessen wir aus der oben, Einleitung zu den Quellen A, I, Nr. 7 und in dieser Anmk. angeführten Schrift des Ssabiers Th'abit ben Qorrah. Wenn eine ganze Schrift sich ausschliesslich mit diesem Gegenstande befasst und wenn Vorlesungen für jeden Planeten genau und speciell vorgeschrieben sind, so muss das Vorlesen einen wichtigen Theil des Gottesdienstes ausgemacht haben. Bei den Juden ist der Gebrauch, an bestimmten Wochentagen Abschnitte der Bücher Mosis in den Synagogen vorzutragen, sehr alt, und die Tradition schreibt ihn theils Mose, theils Esra, theils den Propheten und Aeltesten zu (Baba-Qama f. 82, *a.* Talmud Jerus. Megilla C. I, §. 1. u. Tanchum, Paras. Beschallach 33, 2. ed. Venedig). «So viel darf mit Sicherheit angenommen werden», sagt Zunz (l. c. p. 3.), «dass es (das Vorlesen) nicht jünger als das Maccabäische Zeitalter ist, in welchem man bereits die Vorlesung von prophetischen Parallelstellen einführte (vgl. ib. p. 5 f.). In dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung wird der Sabbat-Vorlesungen als uralter Sitte gedacht (Act. 15, 21. und Joseph. c. Apion, II, 17 Ende)». Von den Aegytern wird bei Diodor. (I, 70.) der Gebrauch erwähnt, dass während der König das Morgenopfer beschaute, der Hierogrammateus oder Tempelkanzler nützliche Rathschläge und Handlungen der ausgezeichneten Männer aus den heiligen Büchern vorlas. Dieses Vorlesen scheint aber mehr ein politischer als religiöser Act gewesen zu sein; denn als Grund des Vorlesens giebt Diodor (ib.) an: «damit die Gedanken des Fürsten, der alle Gewalt in Händen hätte, auf die edelsten

Bestrebungen gelenkt würden, während er mit den vorgeschriebenen einzelnen Verrichtungen zu thun hätte». Bei den Mysterien der Griechen wurde aller Wahrscheinlichkeit nach aus heiligen Büchern vorgelesen, worüber unten in unserm «Excurs über die Mysterien der Ssabier» das Nähere angegeben ist. Sonst wurde auch bei den Indern aus den heiligen Schriften vorgelesen (Manu III, 232), und bei den Mohammedanern bildet noch jetzt das Vorlesen des Korans einen Theil des Gottesdienstes.

37) Zur Erklärung dieser Stelle dienen folgende Sätze, die Brucker (hist phil. I, L. II, C. 2, § 20, p. 139) über die chaldäische Astronomie aufgestellt hat:

«V. Signa, quae in unaquaque genitura ad productionem apotelesmatum dominatum obtinent, sunt numero quatuor, et vocantur cardines.

VI. Sunt vero cardines: horoscopus, medium coelum (*μεσουράνημα*), occidens (*δύσις*), subterraneum (*ὑπόγαιον*) medio coelo oppositum.

VII. Horoscopus est signum, quod contigit oriri eo tempore, quo perfecta est nativitas; medium coeli quartum ab eo signum; subterraneum, quod medio coelo est ex diametro oppositum, occidens, signum, quod orienti oppositum» (vgl. Scaliger ad Manilium p. 298). Diese Sätze sind aus Sext. Emp. adv. Mathem. V, p. 340 entnommen, s. daselbst.

38) Dieses Gebet verrichten die Mohammedaner, während des letzten Theiles der Nacht vor Morgenanbruch und es wird nicht so streng beobachtet, wie die fünf Gebete, welche im Laufe des Tages verrichtet werden (s. Muradgea d'Ohsson, übers. v. Beck I, p. 332—334).

39) Abulfeda zählt (hist anteisl. p. 148, vgl. unten Text Nr. VIII) die pflichtmässigen und die freiwilligen Gebete zusammen, bringt die Zahl sieben heraus und theilt sie auf folgende Weise ein: «Sabiis etiam sacrae quaedam caeremoniae sunt, ut septenae preces, quarum quinque precibus moslemicis respondent, sexta media fere est inter solis ortum et meridiem, septima in finem horae sextae nocturnae incidit». Wörtlich dasselbe sagt der Historiker Ibn Schoh'nah bei Hyde, hist. relig vet. Pers. p. 127 f. Vgl. die oben Anmk. 36. angef. Stelle aus Julianus, wo dieser auch von öffentlichen und Privat-Gebeten spricht; s. auch Tract. Beracot. f. 21 und Josef Caro l. c. 107, *a.*, wo von den freiwilligen Gebeten der Juden die Rede ist.

40) Hottinger, der diese Stelle (l. c. p. 281) anführt, liest ظهر u. übers.: «nullae autem apud eos fiunt preces nisi publice». Dies widerspricht aber nicht nur dem arabischen Sprachgebrauch, sondern auch dem unmittelbar Vorangehenden, wo ausdrücklich von freiwilligen Gebeten die Rede ist, welche ihrem Charakter nach nicht gut öffentlich sein können. Wir recipirten daher die Lesart der Codd. B. u. L., welche طُهْر haben, wie auch die Codd. A. u. P. طهور, beides Verbal-Nomina von طَهُرَ. Vgl. Abr. Ecchell, de origine nominis Papae, Romae 1660. p. 336 f., wo diese Uebersetzung Hottingers verworfen und dafür: «nisi praevia purificatione, seu mundatione» übersetzt wird.

Diese Sitte, beim Gebet und beim Opfern sich zu reinigen oder wenigstens die Hände zu waschen — welche Reinigung sich nicht blos auf die Person des Betenden oder Opfernden, sondern zuweilen sogar auf dessen Kleider und die Geschirre, deren er sich bedienen wollte, erstreckte, — ist sehr alt und auch bei den abendländischen Völkern von jeher im Gebrauch gewesen. Der Inder muss sich waschen, wenn er die Vedas lesen will (Die Gesetze des Manu II, 70). Im Bezug auf die Völker des Occidents vgl. Il. I, 449. III, 270. VI, 266. IX, 171. 174. XVI, 229 f. Od. II, 262. IV, 750. u. XVII, 58. Hesiod. Op. et di. 724. Herod. II, 37. Eurip. El. 791. u. Jon. 94. Lys. orat. V. p. 97. Virg. Aen. II, 717 f. Serv. ad Virg. Aen. II. 719. IV, 635, VI, 635. XI, 339. XII, 169. Ovid. Met. I, 369 f. Fast. IV, 778. u. Amor. II, 23, 23. III, 13, 27. Liv. I, 45, Tibul. I, 3, 29. Trist. II, 13, 13. Diog. Laert. in Plat. VII, 6. p. 190. Dionys. Hal. VII, 72. Arnob. cont. gent. VII, 16. Plut. de Is. c. 4. u. quaest. Rom. c. 4. Lucian. de sacrif. c. 13. Apulej. met. XI, c. 1, p. 983. u. c. 23. p. 1071 ed. Hildebrandt u dessen N. z. St. Tertull. de Orat. c. 11. u. de Baptismo c. 5. Porphyr. de abst. II, 46. IV, 7. 20. Jambl. de myst. Aeg. IV, 11. Proclos de sacrif. et Magia. Bd. III, p. 279. ed. Cousin; Potter Archaeol. I, 524 f. Lomeier de lustrationibus vet. gent. Brouer de vett. et recentt. adorat. c. 12. in Polen. Suppl. Antiqq. T. II, p. 976. Tassin. de anno saeculari et ludis saecul. c. 6. in Graev. Thes. Antiqq. T. VIII p. 498. Schmidt de sac. Aeg. p. 59 f. Hermann Antq. p. 99 ib. die Anmk. 1 ff. p. 101. In Bezug auf die Mohammedaner s. Coran, 5, 8 f. Journal Asiat. Série III, Bd. 12, 1841, p. 159 f.

Bei den Juden war nicht jeder Opfernde verpflichtet, sich zu waschen, sondern nur diejenigen, welche durch einen Beischlaf,

durch Berührung eines Todten u. s. w. verunreinigt worden sind. Was aber das Gebet anbetrifft, so hat, nach der Meinung der Rabbinen, schon Esrah bestimmt, dass Keiner, der eine Pollution gehabt hatte, beten dürfte, bevor er den ganzen Körper gebadet hätte. Im Allgemeinen ist es von den Rabbinen streng verordnet, vor dem Gebete die Hände mit Wasser zu waschen, oder, wenn der Betende solches nicht sogleich bekommen kann, die Hände mit Sand oder mit einem Stückchen Holz zu reinigen (vrgl. Talmud Tractat. Beracot. f. 22, *b*. f 46, *a*. f. Baba Qama f. 82. Chulin. f. 136. u. Jos. Caro l. c. 88, *a*. u. 92, *d*.).

In der Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. III, p. 69 u. 76. stehen einige Verse über die Reinigung beim Gebete von dem Ssabier Abû-Ish'aq Ibrahîm ess-Ssâbî (vgl. oben Bd. I, Buch I, Cap. 13, Nr. XIV.), mitgetheilt nach einer Handschrift der königl. Bibliothek in Paris. Sie lauten nach Wolffs Uebersetzung wie folgt:

«Umsonst wirst Du in Bassorah Dich bemühen,
Zu dem Gebete zu reinigen Dich nach dem Gebote;
Denn willst Du waschen Dich, die Wasser sind beschmutzt;
Willst Du mit Sand Dich reinigen, der ist Koth.»

Ob die Ssabier auch darin mit der Tradition der Rabbinen übereinstimmten, dass man, in Ermangelung des Wassers, sich mit Sand reinigen dürfte, oder ob dieser Ssabier hier blos im Sinne der Mohammedaner dichtete, die sich ebenfalls mit Sand statt mit Wasser reinigen dürfen (s. Koran 1, 46. u. 5, 9), können wir nicht entscheiden. Bei den Griechen, die verschiedene Arten der Reinigung hatten, wie z. B. die Reinigung durch Feuer, Räucherung u. s. w., findet sich keine Reinigung mit Sand (s. Hermann l. c. u. Sommer bibl. Abhandl. I, p. 333 f.). Bei den Indern aber galt Erde ausdrücklich, wie bei Juden und Ssabiern, als Reinigungsmittel (Yâjnavalkya I, 17. u. III, 31 f.).

§. 4.

41) Hinsichtlich des Characters dieser Fasttage scheint aus Schahristânî hervorzugehen, dass die Ssabier beim Fasten, wie die Juden, gar nichts genossen haben; denn als Mittel der Ssabier, sich der Gottheit zu nähern, bezeichnet er (l. c. II, p. 204 u. unten Text IV, §. 3.) الصيام من المطعومات والمشروبات «das Fasten, wobei man sich der Speisen und Getränke enthält». Eben so sagt Ibn

Schoh'nah, dass sie vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang fasten, ohne das Mindeste zu essen oder zu trinken (vgl. die folgende Anmk.). Dagegen aber heisst es bei en-Nedîm oben (C. V, §. 11, p. 36.) ausdrücklich, dass sie während der Fasttage des Monats Schobâth nichts Fettes und keinen Wein geniessen. Es war also kein absolutes Fasten, wie bei den heutigen Juden. Es versteht sich übrigens von selbst, dass man den nüchternen Berichten bei en-Nedîm mehr Glauben schenken kann, als den ganz allgemein gehaltenen bei Schahristânî (vgl. die folgende Anmk. zu Ende). Wir wissen übrigens auch, dass das Fasten bei andern heidnischen Völkern meistens nur in der Enthaltung vom Genusse des Fleisches bestanden hat (s. Ovid. Fast. IV, 637. Porphyr. de abst. II, 44. Clem. Alex. Protrept. p. 13. Apul. Met. XI, p. 813. Athen. VII, 16. u. vgl, Sommer l. c. I, p. 346, Anmk. ***).

Was das Fasten anderer Völker überhaupt anbetrifft, so habe ich bei ihnen nicht, wie hier bei den Ssabiern, allgemeine Fasttage vorgeschrieben gefunden; wohl aber war das Fasten überhaupt auch bei ihnen im Gebrauch. So bereiteten sich die Aegypter für gewisse Opferhandlungen durch Fasten vor (s. Herod. II, 40). Bei den Thesmophorien fasteten die Weiber und zwar wie Creuzer (l. c. IV, p. 469, vgl. ib. 325 f) glaubt, am dritten Tage derselben (s. Plut. de Is. c. 69). Ueberhaupt scheinen die Griechen manche Feste gehabt zu haben, wo Fasten (νηστεία) statt fand, das aber nicht allgemein gewesen zu sein scheint; s. Plut. de Is. c. 26 u. 69, und vgl. Aelian V. H. V, 20; die oben angeführten Autoren, Porphyr. vit. Pythag. p. 39, wo von einem 40tägigen Fasten des Pythagoras erzählt wird, s. auch Fabricii bibliogr. antiq. XI, 31. p. 402. Morin im Mém. de l'Acad. 1846. IV, p. 33. u. Hermann Antiq. II, §. 43, p. 217, ib. p. 218. Anmk. 4. vgl. ib. §. 56. p. 288. ib. p. 291. Anmk. 17.

Die Römer hatten auch ihre Casta, in denen sie sich gewisser Speisen enthielten. In den Sacris der Isis und der Cybele enthielten sich die Priester des Weins und des Brodes, durften aber Fasanen und Turteltauben geniessen; s. Hieronym. c. Jov. l. II. Arnob. sagt V, 26: «Quid temperatis ab alimento panis, cui rei dedistis nomen castis; nonne illius temporis imitatio est, quo se numen ab Cereris fruge violentia moeroris abstinuit?» S. Suidas v. *Μηροκαί* und Spanhem. not. ad Julian. orat. V, p. 88, woher die letzten Notizen entnommen sind; u. Spanh. ad Callim. Cerer. 6 ff., s. auch Dionys. Hal. I, p. 26. ed. Sylb. Julian p. 160 f. u. 174. u. Meiner,

Gesch. der Religionen, II, p. 139 ff. «Bei Griechen und Römern», bemerkt Winer (Bibl. R.-W. I, p. 366. Art. Fasten), war es nie National-Gebrauch oder allgemeine religiöse Sitte (s. Böttiger, Kunstmythologie, I. 132 f., dagegen Lakemacher, antiquit. graec. sacr. p. 626 f. und überhaupt Wachsmuth, hell. Alterth. II, II, 237, 2. Ausg.). Doch finden sich hin und wieder Beispiele von Fasten einzelner und ganzer Städte. Plut. de Is. c. 69. Aristoph. Av. 1518. Liv. 36, 37. Gell. 10, 15. Suet. Aug. 76.»

Die Juden haben bekanntlich, ausser den spätern zum Andenken an gewisse Unglückstage verordneten Fasttagen, blos einen mosaischen Fasttag, den Jom-kippur, Versöhnungstag. Der Ramadhân der Mohammedaner ist bekannt; s. Koran 2, 179 ff. vgl. Journ. as. l. c. p. 157. u. 163 f. Nach der Tradition der Mohammedaner haben schon Noah, Abraham und David bestimmte Fasttage gehalten, was unsers Erachtens darauf hinzudeuten scheint, dass die Araber schon vor Mohammed ihre Fasttage hatten.

Es sei uns erlaubt eine darauf bezügliche Stelle aus der oben (Bd. I. Buch I, Cap. VI.) erwähnten Geschichte des Ibn Keth'îr, Msc. d. k. k. Bibl. in Wien, Nr. 187. Bd. I, f. 59, *b*. f), die schon wegen der darin befindlichen Traditionskette interessant ist, mitzutheilen. Sie lautet:

وقال ابن ماجة فى باب صيام نوح عليه السلام حدثنا سهل بن ابى
سهل ثنا سعيد بن ابى مريم عن ابن لهيعة عن جعفر بن ربيعة عن ابى
فراس . انه سمع عبد الله بن ابى عمرو يقول سمعت رسول الله صلعم
يقول صام نوح الدهر الا ايام الفطر ويوم الاضحى هكذا رواه ابن ماجة
من طريق عبد الله ابن لهيعة باسناده ولفظه وقد قال الحبرانى ثنا ابو
الزنباع روح بن الفرج ثنا عمرو بن خالد الحرانى ثنا ابن لهيعة عن ابن
قنان عن يزيد بن رباح ابى فراس انة سمع عبد الله بن عمرو يقول
سمعت رسول الله صلعم يقول صام نوح الدهر الا ايام الفطر والاضحى
وصام داود نصف الدهر وصام ابرهيم ثلاثة ايام من كل شهر صام الدهر
وافطر الدهر

«Ibn Mâg'ah sagt im Capitel über die Fasttage Noahs: es er-

zählte uns Sahl ben Abû-Sahl: es erzählte uns Sa'îd ben Abû-Marjam nach Abû Lehî'ah, nach G'a'afer ben Rebi'ah, nach Abû-Firâs, dieser habe 'Abd-allah ben Abû-'Amrû sagen hören: ich hörte den Gesandten Gottes (Mohammed) sagen: ««Noah fastete sein ganzes Leben hindurch, ausgenommen die Tage des Fithr (die Tage, welche unmittelbar auf den Ramadhân folgen) und den zehnten des Dsû-l-H'ig'g'ah»». So überliefert es Ibn Mâg'ah auf dem Ueberlieferungswege des 'Abd-allah Ibn Lehî'ah nach dessen Autorität und mit dessen Worten. Auch sagt el-H'obrânî nach der Erzählung des Abû-l-Zinbâa' Ruh' ben el-Farrag', nach 'Amrû ben Châlid el-H'arrânî, nach Ibn-Lehî'ah, nach Ibn-Qanân, nach Jezîd ben Rabâh' Abû-Firâs, dieser habe 'Abd-allah ben 'Amrû sagen hören: ich hörte den Gesandten Gottes sagen: ««Noah fastete sein ganzes Leben hindurch, ausgenommen die Tage Fithr und den zehnten des Dsû-l-H'ig'g'ah; David fastete die Hälfte seines Lebens und Abraham drei Tage jedes Monats; er beobachtete sowohl das Fasten, als auch den Fastenbruch während seines ganzen Lebens»». —

Der Zweck des Fastens bei den alten Juden bestand vorzugsweise darin, Busse zu thun, um dadurch ein Unglück abzuwenden; dann auch, um das Andenken an gewisse Unglückstage zu erhalten. Zu diesem Begriff der Busse, der im alten und neuen Testament und im religiösen Leben der Juden und Christen eine so grosse Bedeutung hat, haben es weder Griechen und Römer, noch die semitischen Heidenvölker gebracht. Es konnte daher auch das Fasten bei den altsyrischen Völkern und somit auch bei unsern Ssabiern nicht diesen höhern Zweck haben. Bei den Ssabiern galt nach Schahristânî, wie wir es schon erwähnten, das Fasten als Mittel sich der Gottheit zu nähern. Nach en-Nedîm aber wurden die 9 Fasttage des zweiten Teschrîn zu Ehren des Gottes des Glückes, die 7 des Schobâth zu Ehren der Sonne, und die 30 des Adsâr zu Ehren des Monds gefeiert (s. oben C. V, §. 8. 11 u. 12. p. 32. u. 35 f.).

Diese Fasttage waren bei ihnen auch zum Theil mit Opfern, welche der Gottheit, der zu Ehren man fastete, dargebracht wurden, und mit mysteriösen Ceremonien verbunden (vgl. oben ib. §. 1. u. 8. p. 23. u. 32. und die folgende Anmk.).

Als sicheres Resultat können wir annehmen, dass im syrischen Cultus vorgeschriebene Fasttage zu Ehren verschiedener Gottheiten mit bestimmt ausgeprägtem Charakter stattgefunden haben. Wahrscheinlich war dieser Gebrauch des Fastens bei ihnen sehr alt; denn Fasttage entlehnen heidnische Völker nicht so leicht fremden Völkern.

42) Mit dieser Nachricht stimmt Abûlfarag' (hist. Dynast. p. 284 [184]) fast wörtlich überein, nur ist daselbst Zeile 6 f. اولها لتاسع بقين من اجتماع statt اولها التاسع من اجتماع zu lesen, und darnach auch die Uebersetzung zu corrigiren (vgl. unten p. 497 u. ib. Anmk. 15. zu Text Nr. VII.). Dagegen lautet die Nachricht über die Fasttage der Ssabier bei Abûlfedâ nach Abû-'Isa el-Magribî (unten p. 500) nicht ganz so wie hier. Daselbst heisst es: «Sie fasten dreissig Tage; wenn der Mondmonat aber kürzer ist, so fasten sie blos neunundzwanzig Tage. Bei ihrem Fasten richten sie den Fastenbruch (d. h. den Schluss der Fasten) und den Neumond so ein, dass ersterer nach dem Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders stattfindet» Abû-'Isa el-Magribî spricht also von dreissigtägigen Fasten, welche nach ihm nicht mit dem achten, sondern mit dem ersten des Monats Adsâr zu beginnen und mit dem letzten desselben zu endigen scheinen; denn hier ist aller Wahrscheinlichkeit nach unter dem «Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders» die Elatio (ὕψωμα) solis zu verstehen, und diese findet nach der alten Berechnung im 19. Grad des Widders (= 29. März) statt (s. Sext. Empir. adv. Math. V, p. 340 f. u. vgl. Hyde, hist. rel. vet. Pers. p. 125, oben Bd. I. p. 534 u. unten Anmk. 20. zu Text Nr. VIII.). Ibn Scho'hnah, der eine Nachricht über die Ssabier giebt, welche fast wörtlich mit der Abûlfedâ's übereinstimmt, hat (nach Hyde l. c.) statt des Anfangs der aus demselben angeführten Stelle Folgendes: «Jejunant mensis tres primos dies, computantes jejuniorum solutiones ab ingressu solis in Arietem»; diese Stelle ist aber offenbar nach einem corrumpirten Text übersetzt; denn bei d'Herbelot, der ebenfalls diese Stelle des Ibn Scho'hnah mittheilt, lesen wir: «Ils jeûnent pendant le cours entier d'une lune ...... et terminent toujours leur jeûne à l'entrée que fait le Soleil dans le signe du Belier, qui est justement l'Equinoxe du Printemps» (s. unten p. 501). Nach diesen beiden Nachrichten fasteten sie also nur diese 30 Tage, und zwar den ganzen Monat Adsâr hindurch, während es bei en-Nedîm und bei Abûlfarag' heisst, dass sie zu drei verschiedenen Zeiten des Jahres fasteten und dass die dreissigtägigen Fasten erst den achten des Monats Adsâr begannen.

Unter den Vorschriften, welche Hermes seinen Anhängern gegeben haben soll, zählt el-Qifthî (Târîch el-Hukamâ, Ms. der

*

der k. k. Bibl. in Wien Nr.105, vit. Idrîs f. 3, *a.*) auch «Fasttage an bestimmten Tagen eines jeden Monats auf (وامرهم بصيام ايّام معروفة من كلّ شهر; s. unten p. 529 f.). Wir haben schon oben bemerkt, dass el-Qifthî die Gesetze des Hermes mit den ssabischen identificirt, wahrscheinlich hat er irgendwo eine Nachricht gefunden, nach welcher die Ssabier jeden Monat fasteten.

So widersprechend aber auch die Nachrichten über die Fasten der Ssabier sind, so scheint dennoch die von A'hmed ben eth-Thajjib hier angegebene Fastenzeit die richtige zu sein; denn die Angaben des Abû-Sa'îd Wahb in dessen Fest- u. Fastenkalender (oben p. 23 ff.) stimmen mit denen des A'hmed ben eth-Thajjib überein. Die dreissig Tage des Monats Adsâr sind nämlich von Abû-Sa'îd ebenfalls (oben §. 12, p. 36) so angegeben wie hier, und zwar wird bemerkt, dass diese Fasten zu Ehren des Mondes stattfinden (vgl. die vorige Anmk.). Ferner sind hier noch neun Fasttage angegeben, die mit dem einundzwanzigsten des zweiten Teschrîn beginnen; in dem erwähnten Bericht des Abû-Sa'îd sind diese Festtage genau eben so angegeben (s. oben §. 6. p. 32). Dessgleichen sind die dritten Fasttage bei Abû-Sa'îd (oben §. 11. p. 37) eben so bestimmt wie hier, blos mit dem Unterschiede, dass sie dort erst den neunten beginnen.

43) Nach dem Berichte des Abû-Sa'îd (oben C. V. §. 11. p. 37) wurden diese Fasttage, wie wir schon erwähnten, zu Ehren der Sonne, «des mächtigen Herrn, des Herrn des Guten» gefeiert; daher mögen auch diese Fasttage als die wichtigsten und bedeutendsten betrachtet worden sein, da die Sonne bei den Ssabiern nächst dem höchsten Wesen die grösste Gottheit ist.

44) Die Codd. A. u. B. haben ينقل, Cod. P. ولم ينقل u. L. تَنَقَّل; dies letztere kommt der unbezweifelt richtigen Lesart تُنْقَل am nächsten, die wir ohne Weiteres in den Text gesetzt haben.

§. 5.

45) Diese Angabe stimmt gut mit der Idee der ssabischen Opfer bei Schahrastânî (l. c. II. p. 204, vgl. unten Text Nr. IV. §. 8. p. 421) überein. — Ueber die Idee und den Zweck der Opfer im Heiden-

thum überhaupt nach den Ansichten der Chaldäer und der Neuplatoniker, nämlich entweder um durch sie das Böse abzuwenden oder um sich dadurch der Gottheit zu nähern, s. Diod. II, 29. Porphyr. l. c. II, 24. 43. Sallust. 14 ff. Augustin. de civit. Dei X, 9. Heraclit. ap. Jambl. de myst. I, 11. ib. 13. V, 5. 6. bes. ib. 11. 12 u. 16. u. vgl. Gale Not. ad Jambl. p. 263 f. u. H'ag'i Chalfâ I, p. 71.

46) Ueber die Opferschau der Ssabier s. oben C. V, §. 14, p. 37 f. u. unten die Anmerkungen 251. u. 326.

47) Vgl. oben Bd. I, Buch II, C. III.

48) Die Codd. B., L. u. P haben الذكور «die männlichen Thiere» statt des hier sinnlosen الذكر im Cod. A. — Haben aber die Ssabier wirklich keine Thiere weiblichen Geschlechts opfern dürfen? Wir möchten dies beinahe behaupten. In den folgenden speciellen Berichten des Abû-Sa'îd Wahb, wo von sehr vielen Opfern die Rede ist, werden blos Stiere, Widder und Hähne aufgezählt, zuweilen auch junge Hühner, die aber auch männlichen Geschlechts sein können; s. oben C. V.

Was andere Völker anbetrifft, so lesen wir bei Porphyrius, dass auch die Aegypter und Phönizier lieber Menschenfleisch essen würden, als das Fleisch einer Kuh (de abst. II, 11. vgl. ib. 61. u. IV, 7). Da aber in der Regel nur das geopfert wurde, was man auch ass (s. Porphyr. l. c. 10. u. vgl. unten Anmerkung 71), so wären demnach auch bei ihnen keine Kühe geopfert worden. Uebrigens sagt Porphyrius ausdrücklich (ib.), dass Ochsen gegessen und geopfert, die Kühe aber verschont werden. Dasselbe sagt auch Hieronymus (cont. Jov. VII, p. 201.): «In Aegypto et Palaestina propter boum raritatem nemo vaccam comedit.» (vgl. Bochart. Hieroz. II, 32 Jablonski in Prol. Panth. Aegypt. p. 20. u. Roehr ad. Porphyr. l. c. p. 120, n. 3) und auch Herodot behauptet dies (II, 18. 41. u. 186.) von den Aegyptern und den Bewohnern der libyschen Wüste. Es könnte allerdings sein, dass die Kuh nur desshalb weder gegessen noch geopfert wurde, weil sie an und für sich für heilig galt, wie dies bekantlich bei den Indern und Aegyptern (s. Herod. II, 41. 99. Aelian. H. A. X, 27. Porphyr. l. c II, 11. und Beauchamp bei Rennel über die Geographie des Herodot, p. 551) und wahrscheinlich auch bei den Babyloniern der Fall war, da man sehr oft auf babylonischen Gemmen eine Kuh abgebildet findet (vgl. Fundgruben III, 3. Taf. 2. Nr. 8. IV. I. Nr. 29. und Münter, Religion der Babylonier, p. 35. 71. u. 92). Es könnte auch ferner sein, dass Kühe, wie Hieronymus sagt,

blos «propter boum raritatem» nicht geopfert und nicht gegessen, sonst aber selbst bei den erwähnten Völkern Thiere weiblichen Geschlechts geopfert worden wären. Wenn wir aber die Ursache in Betracht ziehen, warum nach Porphyrius die Kuh nicht gegessen wurde, weil sie zur Fortpflanzung des Geschlechts nöthig ist, so müssen wir annehmen, dass auch andere Thiere weiblichen Geschlechts im Orient nicht geopfert wurden. Und wirklich sagt Tacitus vom Cultus zu Paphos (hist. II, 4.): «hostiae, ut quisque vovit, sed mares deliguntur». «Wie aber im phönizischen Opferdienst», sagt Movers (das Opferwesen der Karthager, p. 48, vgl. ib. p. 43. 47. 51. und 53), «die Mutterthiere überhaupt geschont, und aus diesem Grunde keine Kühe geopfert wurden, so scheint man auch keine zur Zeugung fähigen Mutterschaafe geopfert zu haben, sondern unfruchtbare Thiere, ἄγονοι, die besonders in den Culten der chthonischen Gottheiten gewöhnlich waren (vgl. Fabric. Bibliogr. antiq. p. 498)».

Die Griechen opferten schon in der ältesten Zeit selbst Kühe (s. Il. VI, 93 f. Od. III, 421 ff.; vgl. Luc. Dial. Het. VI, 1) und bei ihnen und den Römern galt hinsichtlich des Geschlechts der Opfer die Regel, dass das Opferthier der Gottheit, der es geopfert wird, möglichst entsprechen müsse (s. Euseb. praep. ev. IV, 9. Porphyr. antr. Nymph. c. 6. Arnob. VII, 19: nam diis feminis feminas, mares maribus hostias immolare abstrusa et interior ratio est; vgl. Gutheri de vet. jure, Pontif. IV, 18. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 209 ff. Creuzer l. c. IV, p. 179 und Hermann Antiq. II, §. 26, p. 116. ib. p. 120. Anmk. 22 u. Pausan. VIII, 42, 4. u. IX, 19, 5., welche beide Stellen unter einander im Widerspruch stehen.

Hinsichtlich Syriens habe ich nirgends ausdrücklich erwähnt gefunden, dass die Opferthiere daselbst nur männlichen Geschlechts waren, ja Lucian sagt sogar von den syrischen Hierapolitanern ausdrücklich, dass sie Kühe opferten (de Dea Syr. §. 54). Sollen die Hierapolitaner in dieser Hinsicht eine Ausnahme gemacht haben, da doch wenigstens Kühe weder in Phönizien, noch in Palästina geopfert wurden? Wir möchten dies glauben; denn wollte man auch sagen, es lasse sich wegen der hier zweifelhaften Lesart nicht mit Gewissheit behaupten, dass die Ssabier nur männliche Thiere opferten, so ist es doch sehr wahrscheinlich, dass in Mesopotamien, der Heimath unserer Ssabier, nur Thiere männlichen Geschlechts geopfert wurden; denn in dem Berichte des Abû Sa'îd oben C. V. werden sehr viele Opferthiere aufgezählt, die aber alle männlichen Geschlechts sein müssen, und der Grund, den Porphyrius an-

giebt, warum keine Kühe geopfert wurden, gilt auch von anderen Thieren weiblichen Geschlechts.

Eine Analogie finden wir bei den älteren monotheistischen Hebräern, bei denen wenigstens die wichtigern Opferthiere, wie die bei Brandopfern, bei den öffentlichen täglichen Opfer und bei den an Feiertagen gebräuchlichen, immer — mit Ausnahme der mysteriösen rothen Kuh — männlichen Geschlechts waren; s. Gen. 22, 13. Exod. 24, 5. 29, 1. Levit. 1, 3. 10. 4, 3. 14. 5, 18. 25. 8, 2. 9, 18. 22, 19. 16, 3. 23, 18. Numeri 7, 16 ff. 23, 5. 18. 33. 28, 11. 19. 27. 29, 2. 8. 13. 17. 20. 23. 26. 29. 32. 36. Die rabbinische Tradition bestimmt ebenfalls ausdrücklich — da dies im Pentateuch manchmal nicht näher angegeben ist — dass alle öffentlichen Opferthiere männlichen Geschlechts sein müssen; vgl. Mischnah Temurah II, 1. u. Maimonides Mischnah-Torah, über die Opfer I, 8. 10. bes. ib. 15.

49) Rinder wurden von den Ssabiern oft geopfert. Es scheint sogar, dass Stieropfer bei ihnen zu den bedeutendern Opfern gehörten. So wurde den 6. des Monats Nîsân dem Mond ein Rind geopfert; den 20. desselben 3 Zuchtochsen (فحل البقر) dem Kronos, dem Mars und dem Mond, und den 28. desselben Monats ein grosser Stier dem Hermes; s. oben C. V, §. 1. p. 24. Bei den alten Hebräern gehörte ebenfalls das Rind zu den bedeutendsten und häufigsten Opfern; s. Ex. 29, 1. Levit. 1, 2. 3. 3, 1. 4, 3. 14. 8, 3. 9, 18. 16, 3. 5. 23, 18. Num. 7, 16 ff. 28, 11. 19. 27. 29. 2, 8 ff. 1 Kön. 8, 63 f. 2 Chron. 30, 24. u. 35, 7.; vgl. Maimonides l. c.

Aus Porphyrius geht sogar hervor, dass das erste Thieropfer ein Stier war (s. De abst. II, 10. u. 29.), was wenigstens auf die Wichtigkeit des Stieropfers hinweist. Bei Homer kommen Stieropfer in unzähligen Stellen vor, jedoch gab es bei Griechen sowohl als bei vielen andern Völkern Beschränkungen in Bezug auf das Opfern der Pflugstiere (s. weiter unten Text Nr. V, §. 18. Anmk. 1). Ueber Stieropfer bei den Aegyptern s. Herod. II, 39. 41.; bei den Persern s. Xenophon. Cyrop. VIII, 3, 11; bei den Syrern s. Herodian. V, 5. und Lucian. de Dea Syr. 54.; bei den Phöniziern s. Achill. Tatius de Clitoph. et Leucip. amor. II, 12. vgl. Plin. H. N. VIII, 70. Pausan. I, 28, 11. Aelian. V. H. VIII, 3. H. A. XI, 4. Lucian. de sacrif. c. 2 f. 12 f. Varro de r. r. II, 5. Colum. d. r. r. VI. praef. Movers, das Opferw. der Carth. p. 42 f., aus dem ein Theil der letzten Notizen entnommen sind, und Hermann, l. c.

Maimonides sagt, dass die Götzendiener den Stier so hochschätzen, dass sie verboten haben, ihn zu schlachten. (M. N. III, 30 u. unten Text Nr. V, §. 16). Wir haben aber schon oben (Bd. I, Buch II, C. I, B.) auseinandergesetzt, wie die Berichte des Maimonides aufzufassen seien; er mag dies irgendwo von den Indern gelesen haben, oder vielleicht steht es wirklich auch in dem Buche «de agricultura Nabathaeorum», was jedoch durchaus nicht unserer Quelle, die von syrischen Heiden in Mesopotamien handelt, widerspricht; vgl. indessen unten den Text IV, §. 16. Anmk. 1.

50) Junge männliche Schaafe wurden von den Ssabiern am häufigsten geopfert. So opferten sie den 8. des 1. Monats 7 junge Widder den sieben Gottheiten, ferner einen dem blindwüthenden Gotte (s. weiter unten Anmerkung 170.) und einen dem Gott der Dämonen; den 20. desselben Monats wurden ebenfalls 7 junge Widder den sieben Gottheiten, einer dem Gotte der Genien und einer dem Herrn der Stunden geopfert; den 28. desselben Monats wiederum 9 junge Widder denselben Gottheiten; ferner den 27. des 4. Monats 9 junge Widder dem Hâmân, dem Vater der Götter (s. weiter unten Anmerkung 220.) dargebracht. Dann am 3. des 6. Monats 7 junge Widder den sieben Gottheiten und einen dem Gotte Schemâl (s. weiter unten Anmerkung 238); ferner wurden 8 junge Widder den 28. desselben Monats zur Begrüssung des Saturn, der Sonne und der Venus und endlich ein junger Widder dem Hermes den 28. eines jeden Monats geopfert (s. oben C. V, §. 1. 4. 6. u. 13. p. 23 f. 27. 29 f. u. 37.).

Bei den alten Hebräern gehörten die Schaafe, vorzüglich aber Widder, ebenfalls zu den sehr häufigen Opfern; s. Levit. in den meisten der in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen, 1 Sam. 15, 22. Mich. 6, 7 Ezech. 46, 6. u. Maimonides l. c.

Ueber das Widderopfer bei den Aegyptern s. Herod. II, 42. Jablonski Panth. I, p. 162 ff. u. Wilkinson Manners and Customs of the ancient Egyptians V, p. 191. Ueber Schaafopfer in Syrien s. Lucian. d. D. S. c. §. 54 u. 55. u. Herodian V, 5; vgl. Plin. H. N. VIII, 72. Lucian. de sacrif. c. 12. u. Movers, das Opferw. der Karthager, p. 47 f. «Bei Griechen und Römern gehörten Widder nur ausnahmsweise zu den Opferthieren, doch vgl. Plin. H. N. 34, 19. 19.) — Odyss. XI. 131. u. Lucian. Dial. Deor. IV, 2. sprechen gegen diese Meinung Winers —). In Aegypten waren Widderopfer üblicher (Wilkins. l. c.), nur in Thebais dürften, ausser am grossen jährlichen Feste des Amun, keine Widder geopfert werden. Herod. II, 42.»

Winer R.-W. II. p 689. Art. Widder; vgl. Hermann l. c. §. 26, p. 115 ff.

51) Ziegen werden hier zwar als Opferthiere angeführt, in dem speciellen Bericht des Abû-Sa'îd aber, wo die verschiedensten Opfer gelegentlich aufgezählt werden, finden sich keine Ziegen erwähnt. Vielleicht wurden sie blos als Privatopfer dargebracht, während jener Bericht vorzüglich oder ausschliesslich von öffentlichen Opfern handelt; s. oben C. V. u. vgl. ibid. C. VI, p. 40. u. unten Anmk. 345, Bei den alten Hebräern wurden Ziegen sowohl als Privatopfer, als auch als öffentliche oft dargebracht; s. Levit. 1, 11. 3, 12. 4, 23. 5, 6. 9, 3. 16, 3. 5. 23, 19. Num. 7, 16 ff. vgl. Maimonides l. c.

Ueber Ziegenopfer bei andern Völkern vgl. Il. 1, 40. 3, 16. Herod. 2, 42. Tacit. hist. 2, 1. Diod. Sic. 16, 26. Lucian. Dial. Deor. 4, 1. Dial. Het. 7, 1. de sacr. c. 3. u. 12. d. D. S. c. 54. Xenoph. anab. III, 2, 12. u. Hell. IV, 2, 20. Pausan. III, 15, 7. Aelian V. H. II, 25. Plut. Thes. c. 18. Rom. 21. de malign. Her. c. 26. Schol. Aristoph. Equ. 660 — wo sogar von einem Opfer von 300 Ziegen die Rede ist — Varro de r. r. I, 2, 19. Serv. ad. Georg. II, 380 Apoll. Mirabil. hist c. 13. Hesych. s. v. Ἀμαλθείας κέρας. Suidas I, p. 448. u. II, p 215. Hermann l. c. u. Movers, Phönizier I, p. 680. und dessen Opferwesen der Karth. p. 8. Inschrift Zeile 7 u. p. 49 ff.

52) Die Ssabier hatten, gleich den Rabbinen, sehr ausführliche und specielle Vorschriften über die Beschaffenheit der zu opfernden Thiere. Der Ssabier Th'abet ben Qorrah hat sogar ein Buch geschrieben, in welchem er sich ausschliesslich mit diesem Thema beschäftigte, s. oben Einleit. zu den Texten. A, I, Nr. 5. und vgl. Bd. I, Buch II, C. XIII, Nr. I. Abûlfarrag' hist. dynast. p. 281 (184) u. weiter unten Text Nr. VII.

In unserm Bericht heisst es auch, dass sie nur solche Thiere opfern, welche Lunge und Blut haben; sie können also keine Fische geopfert haben. «Die Thiere nämlich mit kaltem, auch wohl weisslichem Blute, mit unvollkommenen und ihrem äussern Aussehen nach sehr abweichenden Lungen, zu deren Wahrnehmung schon eine wissenschaftliche Beobachtung gehört, galten für solche, die überhaupt keine Lungen und Blut haben» (Sommer, bibl. Abhandlungen p. 314. Anmk.).

Die oben (§. 7, p. 9 f.) vorkommenden Bezeichnungen der Thiere, welche gegessen werden durften, sind mit denen der zu opfernden Thiere identisch. Daraus folgt aber, dass die Ssabier nur solche

Thiere opferten, deren Fleisch sie in der Regel auch assen. (Vgl. jedoch unten C. V, §. 9. Anmk. 279. und C. VII, Anmk. 361.) Die sich hier findende Bestimmung, nach welcher nur die wiederkäuenden Thiere (vgl. unten §. 7. Anmk. 73.) oder die anderwärts sogenannten reinen Thiere geopfert werden durften, stimmt mit den jüdischen Vorschriften in dieser Beziehung überein. (Das zweite jüdische Kennzeichen ist hier wahrscheinlich als überflüssig — denn jedes wiederkäuende Thier hat gespaltene Klauen — weggelassen). Im Ganzen genommen aber scheint es, dass fast bei allen Völkern in der Regel nur Thiere dieser Art, alle andern lebenden Wesen hingegen, wie Menschen, wilde Thiere und Schweine — diese wenigstens bei den orientalischen Völkern — blos in ausserordentlichen Fällen und nur zu bestimmten Zeiten geopfert wurden.

Die Opfertafel der Karthager erwähnt blos Stiere, Schaafe, Ziegen, Hirsche und Sumpfvögel (vgl. die folg. Anmk.), also blos die sogenannten reinen Thiere (s. Movers, Opferw. p. 7. u. 41. u. Inschr. Z. 3. 5. 7. 9. 11 f. 15). Schweine aber haben weder Phönizier, noch Cyprier geopfert (s. Porphyr. de abst. I, 14. vgl. unten C. VII, Anmk. 361). Von den Hierapolitanern sagt Lucianus (de Dea Syria §. 54.) ausdrücklich, dass die Thiere, welche sie opfern, Stiere, Ziegen und Schaafe sind; dass Schweine aber ihnen ein Gräuel sind, die sie weder opfern noch essen. Porphyrius sagt ebenfalls (l. c. II, 25.): «wir opfern Alles, was die Menschen geniessen; so opfern wir keine Schlangen, keine Skorpione, keine Affen u. dgl.; wohl aber Ochsen, Schaafe, Hirsche (vgl. Becker, Anecd. p. 249) und Geflügel, ja selbst das unreine Schwein; Esel aber und Elephanten, die man zwar zur Arbeit gebraucht, die aber sonst ungeniessbar sind, opfern wir nicht»; ib. p. 33 sagt er auch ausdrücklich, dass man das nicht opfern soll, was man nicht geniesst; vgl. Elias Schol. ad Greg. Naz. adv. Jul. or. III, p. 246, A., wo ebenfalls boves, pecudes und caprae als die gewöhnlichen Opfer der Heiden bezeichnet werden. Wie Porphyrius sagt Julianus in umgekehrter Weise, dass die aegyptischen Priester keine Fische essen, weil dieselben nie geopfert werden (s. or. V, 176, *c*).

Hirschopfer werden bei den Ssabiern zwar nicht ausdrücklich erwähnt, waren aber wahrscheinlich gebräuchlich, da die Hirsche zu den wiederkäuenden Thieren gehören. Bei andern Völkern wurden Hirsche geopfert. Es geht dies aus der angeführten Stelle des Porphyrius hervor, und Movers hat es auch (Phönizier I, p. 406 ff. u.

Opferwesen der Karth. p. 53 f.) hinlänglich nachgewiesen. Auch Gazellen wurden von den Aegyptern geopfert, s. Aelian. H. A. 10, 23. Paus. X, 32, 9. Bochart. Hieroz. III, c. 25. Münter, Rel. d. Babyl. p. 71. u. Creuzer l. c. I, p. 368.

Es lässt sich nicht läugnen, dass Hunde, Schweine u. dgl. andere Opfer auch bei den orientalischen Völkern zuweilen dargebracht wurden; dies geschah aber, wie Julianus sich ausdrückt: *ἐν τισι τελεστικαῖς θυσίαις . . . . ἅπαξ τοῦ ἔτους ἢ δίς* (orat. V, p. 178, *d.*), also blos in ausserordentlichen Fällen oder nur zu bestimmten Zeiten (vgl. Obs. Spanhem. ad Jul. p. 91. Spencer, de legg. Hebr. rituall. II, p. 754 u. Movers. Opferw. p. 41). Bei den Phöniziern wurden Hunde geopfert, aber wie Movers aus Just. 19, 1, 10. nachweist, ebenfalls blos in ausserordentlichen Fällen, s. Movers, Art. Phön. in Ersch. u. Grub. Encykl. p. 419. Sect. III, Bd. 24.

Die gewöhnlichen Opfer der Griechen in der älteren Zeit waren dieselben wie die der orientalischen Völker, und sie unterschieden sich nur darin von diesen, dass sie auch sehr oft Schweine opferten; alle anderen Opfer, wie Hunde u. s. w. wurden selbst in der späteren Zeit nur ausnahmsweise dargebracht; niemals aber opferten sie Kameele, Elephanten u. dgl. andere Thiere (s. Porphyr. l. c. I, 14. Terpstra antiq. Hom. I, c. 7, §. 3 f. u. Hermann Antiq. II, §. 26. p. 115. vgl. ib. die Anmk. z. d. St.). Dasselbe war auch bei den Römern der Fall. Nach Plutarch wurde der Mana Geneta, ebenso der Iliona — oder der Ilithya — von den Argivern, wie noch zu seiner Zeit der Hekate von allen Griechen als Reinigunsopfer ein Hund geopfert; dasselbe geschah auch in Rom am Feste der Lupercalien (s. quaest. Rom. 52. 68. u. 111. u. vgl. Paus. III, 14, 9.). Aus allen diesen Stellen aber (bes. aus Plut. q. R. 111. u. Paus. l. c.) geht deutlich hervor, dass dies eben ein ungewöhnliches Opfer war, und dass es nur dann und wann, und nur bestimmten Gottheiten dargebracht wurde; denn Plutarch sagt dort ausdrücklich: «Ueberhaupt hielten die Alten das Thier (den Hund) nicht für so rein; denn sie weihten es keinem olympischen Gotte; blos der unterirdischen Hekate ward es an die Dreiwege zur Mahlzeit geschickt, als ein übelabwendendes Reinigungsopfer». Andere Beispiele von Hundeopfern finden sich bei Plut. l. c. c. 52. u. 111. Columella. de r. r. X, 340. Clem. Alex. Proptrept. p. 25. u. Lycophr. 449. vgl. Arnob. IV, 25. Plutarch führt (l. c. 97.) ein Beispiel von einem Rossopfer bei den Römern an. Dies geschah aber auch nur einmal jährlich beim Pferderennen im December.

*

Pferde wurden übrigens auch bei den Persern und Scythen geopfert (s. Herod. I, 216. u. IV, 61. Xenoph. Cyr. VIII, 3, 6. Justin. 1, 10, 5. Ov. Fast. I, 385. Paus. 2, 20, 5). Ueber Rossopfer in Indien s. die Zusätze a. E. d. Buches. Bei den Rhodiern wurden jährlich 4 Rosse beim Sonnenfest ins Meer geworfen (Festus s. v. October equus, p. 181). Auch die Lacedämonier opferten jährlich auf dem Taygetus Rosse (Paus. III, 20, 5. u. Festus, ib. vgl. Hermann l. c. §. 67. p. 348. ib. p. 350. Anmk. 5. Heffter Rhodus, III, p. 10. Pauker, de Sophocle medici herois sacerdote. p. 29. u. R. Rochette, sur l'Hercule Assyrien p. 140. Ebenso erzählt Sext. Empir. (Hypot. III, c. 24, p. 183), dass in Alexandrien dem Horos Katzen, der Thetis Motten (σίλφη) und dem Neptun Rosse geopfert wurden; er bemerkt aber dabei: «Was bei uns Niemand thut.»

Bei Todtenopfern wurden auch Hunde und Rosse verbrannt (Il. 23, 171 ff.). Dem rothen Typhon wurden in Koptos jährlich Esel geopfert (Plut. de Isid. c. 30). Auch dem Apollo wurde in Aegypten ein Esel geopfert (s. Creuzer l. c. I, p. 319. und dessen Comment. Herod. I, §. 22). Ob dies ebenfalls nur ausnahmsweise geschah, wissen wir nicht. Aus den angeführten Stellen aber geht zur Genüge hervor, dass die gewöhnlichen Opfer nur aus den sogenannten reinen Thieren bestanden, die unreinen Thiere dagegen blos in einzelnen Fällen geopfert wurden.

Ueber Menschenopfer und Schweineopfer bei den Ssabiern s. unten den «Excurs über die Menschenopfer» zu C. III, oben C. V, §. 5. p. 28, u.C. VII, p. 42. u. unten die Anmkn. 231. 279. u. 361.

Wir erwähnen als scheinbaren Widerspruch gegen unsere Nachricht die Stellen des Maimonides, wo es heisst, dass die Ssabier der Sonne 7 Fledermäuse und 7 Feldmäuse (vgl. 1 Sam. 6, 4 f.) und 7 andere kriechende Thiere, überhaupt auch zuweilen, Bären, Löwen und andere wilde Thiere geopfert hätten (s. Moreh-Nebukim 3, 29. u. 46. und unten Text Nr. IV, §. 8. u. 36.); wir bemerken aber, dass diese Nachrichten des M. aus dem Buche Thomtom entnommen sind, also aus einer Schrift, welche wahrscheinlich aus dem Indischen übersetzt ist und von Magie handelt (vgl. oben Bd. I, Buch II, C. I, B.), diese Nachrichten können daher nicht als mit den unserigen im Widerspruch stehend, betrachtet werden (vgl. oben Anmk. 49, p. 80).

53) In dem folgenden Berichte des Abû-Sa'îd finden sich von Vögelopfern blos Hähne und junge Hühner erwähnt. Den 2. nämlich des 1. Monats wurden viele Hähne verbrannt, den 20. des 6. ein

alter Hahn und viele junge Hühner, den 28. des 12. endlich ein Hahn und viele junge Hühner dem Gotte Hermes, und nur den 3. des 9. u. den 24. des 10. Monats wurden Vögel, die im Allgemeinen nicht näher bezeichnet werden, geopfert und verbrannt. Auch bei einem Gelübde, das man dem Gott des Glückes machte, wurde ein alter Hahn oder ein junges Huhn zu einer Art Divination gebraucht; s o. C V, §. 1. 6. 9. 10. u. 12, p. 24. 30. 33, u. 35 f. Alle diese Vögelopfer wurden immer verbrannt, und waren also Brandopfer. Ob auch Geflügel anderer Art, d. h. sogenannte reine Vögel, als Privatopfer gebracht wurden, können wir nicht entscheiden. Bei den alten Hebräern wurden in der Regel blos Tauben geopfert, die aber ebenfalls immer ganz verbrannt wurden; s. Lev. 2, 14—17. 5, 7. u. vgl. 14, 4 ff.

Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass das Opfern von Vögeln im heidnischen Cultus überhaupt und besonders im vorderasiatischen und ägyptischen sehr gebräuchlich war, s. Lucian. de Dea Syria, §. 49. u. Euseb. praepar. ev. IV, 9. Plut. de superst. c. 13. Ammian. Marcell. XXII, 12. Porphyr. l, c. II, 25. Suidas I, p. 448. u. II, p. 115. vgl. Hermann l. c. p. 116. u. 119. Anmk. 14. Wenn aber Movers aus dem in der schon oft von uns erwähnten karthagischen Opfertafel Z. 12. vorkommenden Worte צפר schliesst, dass bei dem Vögelopfer eine grosse Freiheit in der Auswahl geherrscht hätte, so möchten wir ihm darin nicht beistimmen. In den Stellen, wo von Vögelopfern die Rede ist, und die Movers als Belege anführt, kommen blos Hausvögel vor; so die Gans in Aegypten und in Phönizien (Wilkins. l. c. V, p. 379. u. 533. Joan. Lyd. de mens. IV, 44. p. 79. Paus. X, 32, 9. Juven. VI, 539. Ovid. Fast. I, 453. Philostr. vit. Ap. V, 25. u. Jablonski Panth. III, p. 9, Anmk.), Wachteln als Opfer für den Herakles zu Tyrus (Eudoxus bei Athen. IX, 45. p. 392. Eustath. ad Hom. Odyss. 11, 600. p. 1702. Zenob. V, 56. Diogenian. VII, 10. Apostol. XIV, 80. vgl. Movers, Art. Phöniz. in der Hall. Encykl. III, 24. p. 422. und Raoul-Rochette in s. Hercule assyrien p. 203), Rebhühner (J. Lyd. l. c.), Tauben (Propert. IV, 5, 60.), Perlhühner (Pausan. X, 32, 9.) und weisse Hähne (Plut. de Is. 61.). Diese alle hier aufgezählten Vögel sind aber reine Vögel. Movers erwähnt noch einen Fall nach Nonn. Dionys. (XL, 495. 528.), wo bei der Erbauung der Inselstadt Tyrus ein Adler geopfert wurde; ebenso spricht Creuzer (l. c. I, p. 173.) nach Capitolinus (in Maxim. et Ballin. c. 11.) von einem sacrificium imperatorium, das aus 100 Löwen und 100 Adlern bestand. Diese beiden Fälle sind aber

nisi sunt solares leonina fronte, quibus cum **gallus** objiceretur, repente disparuerunt» (de sacrificiis et magia p. 280 f. ed. Cous. Bd. III.).

Ausser der Sonne war der Hahn auch der Athene-Ergane geweiht (Pausan. VI, 26, 2. vgl. Creuzer l. c. II, p. 746.); ebenso dem Mars (Lucian. Alectryon. c. 3. s. Movers, Phön. I, p. 383 f.); endlich auch der Latona (Aelian. H. A. IV, 29.) und der Ceres (Porphyr. de abst. IV, 16. vgl. Roehrs Not. z. d. St.). Geopfert wurde er dem Mars und dem Aesculapius (s. Spanh. ad Callim. Hymn. in Cer. 133. u. Ovid. Fast. I, 455.); dem Anubis (Plut. de Is. c. 61.), und in Griechenland scheint er auch ein gewöhnliches Opfer gewesen zu sein (s. Plato. Phaed. p. 118, A. Artemid. Oneir. V, 9. Lucian. Jupiter trag. c. 15. de sacrific. 2. u. vgl. Schöll, Mitth. p. 109. und Hermann l. c. p. 119. Anmk. 14). In dem Tempel des Heracles wurden Hähne unterhalten (Aelian. Hist. An. XVII, 46. vgl. Livius II, 37.). **Jamblichus** rechnet das Herz eines Hahnes zu den Opfern, welche oft gebracht wurden (de myst. V, 8.). Gale bemerkt zu dieser Stelle (p. 266.): «Olympyodorus chemicus ex Hermete ait: gallum *αἰνίττεσθαι οὐσίαν ἡλίου καί σελήνης*. S. n. D. Huet. in Origen. p. 110.»

Auch bei mysteriösen Handlungen, die oft den Character der Zauberei annahmen, wurde der Hahn manchmal in Griechenland gebraucht. So erzählt Pausanias (II, 34, 3.) von den Methanern im Trözenischen Gebiete: «Wenn der Südwind aus dem Saronischen Meerbusen auf die ausschlagenden Weinstöcke bläst, vertrocknen die ausschlagenden Reben. Erhebt sich nun dieser Wind, so treten zwei Männer gegen einander und zerreissen einen **weissen** Hahn. Ein jeder von ihnen, läuft mit seiner Hälfte um die Weinberge herum und sie begraben die beiden Stücke da, wo sie wieder zusammentreffen».

In Syrien und Chaldäa scheinen Hähne sehr oft geopfert worden zu sein, so dass die Rabbinen es verboten, einem Heiden einen Hahn zu verkaufen, um dadurch dem Götzendienste keinen Vorschub zu leisten (s. Tract. 'Abodah-Zarah, Mischnah I, 5. u. Talmud f. 13, *b*. u. 14, *b*.)

Welche Farbe der zu opfernde Hahn haben musste, ist hier nicht angegeben. — Die Farbe war aber im heidnischen Cultus kein gleichgültiger Gegenstand, was aus **Moreh Nebukim** III, 29. und aus den unten mitzutheilenden Stellen aus **Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqi** (s. unten Text Nr. III. u. vgl. unsere Anmk. z. d. St.)

deutlich hervorgeht; vgl. auch Görres, Mythengesch. I, p. 290 ff. oben Bd. I, Buch II, C. V. und weiter unten Text Nr. IV, §. 14. — In der angeführten Stelle des Plutarch heisst es, dass dem Anubis bald weisse bald gelbe Hähne geopfert wurden; aus der citirten talmudischen Stelle aber geht hervor, dass nur weisse geopfert wurden, denn nur solche sind zu verkaufen verboten; vgl. die oben Anmk. 53. angeführte Stelle aus Ammianus, nach welcher Julian ebenfalls aves candidas geopfert hat, und Aelian, V. H. IV, 17.

Bei den Jezîden (vgl. oben Band I, Buch I, C. X. unsere Vermuthung über dieselben) wurde noch in der neuesten Zeit die Figur eines Hahnes auf einen Leuchter gesetzt und zur Anbetung aufgestellt (s. Ritters Erdkunde Bd. IX, p. 758. vgl. jedoch ib. p. 761, wo es nach Forbes das Bild eines Pfaues sein soll). Als Curiosum erwähnen wir, dass noch bis auf den heutigen Tag in manchen Provinzen Russlands tatarische Gaukler sich herumtreiben, die, vom gemeinen Volke zu Kranken geholt, bei ihren Gaukeleien sehr oft einen schwarzen Hahn schlachten, mit dessen Blut sie manche wunderliche Dinge machen, wovon ich selbst in Wilna Augenzeuge war.

59) Abûlfarrag' (hist. dyn. p. 281 [189]) sagt ebenfalls von den Ssabiern وقرابينهم كثيرة لا ياكلون منها بل يحرقونها «sie bringen viele Opfer, von denen sie aber nichts essen, sondern sie verbrennen dieselben». Diese beiden Aussagen stehen aber mit dem folgenden Bericht des Abû-Sa'îd (s. oben C. V.) in directem Widerspruche. Nach diesem Berichte nämlich ist die Zahl der Brandopfer allerdings bei weitem überwiegend, jedoch ist die der Opfer, welche verzehrt wurden, auch nicht gering, und der Berichterstatter unterscheidet ausdrücklich zwischen ذبائح «Schlachtopfer» und امراقات «Brandopfer (s. ib.). Wir haben aber schon oben §. 4, Anmk. 42, p. 76. bemerkt, dass der specielle und ausführliche Bericht des Abû-Sa'îd, der sich so vielfach mit den Einzelheiten des Opferwesens befasst, mehr Glauben beansprucht, als die hier allgemein gehaltenen Nachrichten. Ebenso haben wir oben (Einleitung in d. Quellen. D. V.) sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Nachrichten, welche sich hier bei en-Nedîm im ersten Capitel finden, und die aus der Schrift des Ah'med ben eth-Thajjib über die Ssabier geschöpft sind, ziemlich verbreitet und bekannt waren; während dagegen die übrigen Nachrichten des en-Nedîm im Fihrist über die Ssabier von

Niemanden mit einem Worte erwähnt werden. Dies rührt daher, weil der Fihrist oder wenigstens die beiden letzten Bücher desselben fast ganz unbekannt geblieben sind. So wird es auch klar, dass die Nachricht des Abûlfarrag' mit der unsrigen hier übereinstimmt, weil er sie ebenfalls aus der erwähnten Schrift des Ah'med ben eth-Thajjib geschöpft haben mag und die folgenden speciellen Berichte nicht kannte.

Es scheint uns, dass die Nachricht des Fihrist, nach welcher die Opfer immer verbrannt wurden, nicht ganz aus der Luft gegriffen ist; denn Sextus Empiricus sagt ausdrücklich, dass es manchen Syrern verboten war, die Opfer zu verzehren (s. Hypot. III, c. 24, p. 183). Was die andern Völker betrifft, so lässt sich nicht läugnen, dass bei Griechen und Römern fast immer und bei andern Völkern wenigstens sehr oft die Opfer verzehrt wurden. Bei Homer werden fast alle Opfer verzehrt, und wir finden sogar, dass bei den Alten das zu essende Fleisch überhaupt, wenigstens in früheren Zeiten, eigentlich als Opferfleisch betrachtet wurde, dass daher jedes geschlachtete Thier immer die Qualität eines Opfers erhielt, und demzufolge auch als solches betrachtet und benannt werden konnte (s. die Belege dafür Sommer, bibl. Abhandlungen p. 344. ib. die Anmerkungen † u. ††, u. vgl. ausserdem Herod. II, 40. Plut. quaest. Gr. c. 14. de Is. c. 8. u. 71. Lucian. de D. Syr. §. 55. der doppelt Angeklagte c. 10. Porphyr. l. c. II, 10. 25 f. u. 29. Pausan. X, 4, 7. Mosis Choren. hist. Arm. II, 14. und viele andere Stellen, wo vom Verzehren der Opfer die Rede ist). Wenn aber Movers behauptet, dass Holocausta bei andern Völkern des Alterthums, ausser den alten Hebräern, wohl erwähnt werden, jedoch aber, wie es scheine, blos Ausnahmen waren (s. Opferw. der Karth. p. 71.), so möchte ich dieser Ansicht, bei aller Verehrung und Bewunderung, die ich gegen meinen hochverdienten Lehrer hege, doch widersprechen. Abgesehen davon, dass in dem folgenden speciellen Bericht des Abû-Sa'îd die allermeisten Opfer Holacausta sind (s. oben C. V.), und dass von diesen Brandopfern ausdrücklich gesagt wird, dass sie ganz verbrannt werden (s. ib. §. 14, p. 38), scheint es auch, dass die Aegypter fast alle ihre Opfer verbrannt und nur einige Ueberreste derselben verzehrt haben (Herod. II, 40.). Ausserdem besagt eine Stelle bei Porphyrius ausdrücklich, dass alle Theologen darin übereinstimmen, dass die zur Abwendung eines Unglücks dargebrachten Opfer nicht gegessen wurden (»πάντες γὰρ ἐν τούτῳ ὡμολόγησαν οἱ θεολόγοι ὡς οὔτε ἁπτέον ἐν ταῖς ἀποτροπαίος θυσίαις

τῶν θεομένων, καθαρσίοις τε χρηστέον», de abst. II, 44). Dass aber die Zahl derartiger Opfer im Heidenthum nicht gering war, ist bekannt; — im Unglück, oder um solches von sich abzuwenden, waren die Heiden immer freigebig gegen ihre Gottheiten; vgl. Porphyr. de abst. II, 24. u. IV, 15. u. Jamblich. de myst. Aeg. I 11. — Die Nachricht des Asclepiades in seinem Buche über Cypern und Phönizien (apud Porphyr l. c. IV, 15.), dass ursprünglich alle Opfer Holacausta waren (vgl. Hygin. Astron. II, 15. der eben dieser Meinung ist), dass ferner der Genuss des Opferfleisches sogar mit dem Tode bestraft wurde, und dass endlich der Gebrauch, das Opferfleisch zu essen, erst zur Zeit des Pygmalion aufgekommen sei: beweist unseres Erachtens, dass auch später Holocausta sehr häufig gewesen sein mochten, und dass das Verbrennen der Opfer die eigentliche Grundidee der Opferhandlung, wenigstens im Orient, gewesen ist. Die Stelle, auf welche Movers vorzüglich seine Behauptung begründet, dass Holocausta bei den Phöniziern nicht üblich waren, kann, wie ich zu glauben wage, nicht als Beweis dafür dienen. Denn wenn Theophrast (apud Porphyr. II, 26.) sagt, dass es nur eine den Juden eigenthümliche Sitte ist, keinen Opferschmaus von den geschlachteten Thieren zu veranstalten, sondern dieselben ganz zu verbrennen, so beweist dies blos, dass die Juden, nach seiner Meinung, es niemals thaten, und dass es bei den Phöniziern und andern Völkern wohl geschah, dass sie Opferschmäuse veranstalteten; nebenbei können sie aber immer eben so oft, oder vielleicht noch öfter, wie unsere Ssabier, die Opfer ganz verbrannt haben, wofür die oben angeführte Stelle aus Porphyrius (II, 44) entschieden spricht. — Ueber die Opfer der Inder s. die Zusätze am Ende d. Buches.

Was speciell die Griechen betrifft, so meint Movers (l. c.), dass sie Holocausta in alter Zeit nicht kannten, und dass im Homer davon keine Spur sich finde. Letzteres kann uns aber durchaus nicht als Beweis für die Griechen überhaupt dienen. Hat es doch Manches im griechischen Cultus gegeben, das dem Dichter Homer unbekannt war oder wenigstens von ihm unerwähnt blieb (s. Plato, de legg. III, p. 680, D. Limburg-Brouwer, hist. de la civisilis. etc. I, p. 335. Helbig, griech. Heldenalter p. XXVIII. Müller, Prolegg. p. 127. 242. u. 394. Georgi in Paulys Encykl. d. class. Alterthumsw. IV, p. 1385. Preller ib. V, p. 327. und Hermanns Antiq. II, 1, §. 5. p. 19. ib. Anmk. 1.). Einige Beispiele finden sich übrigens auch bei Homer, wo wenigstens Todtenopfer, wie es scheint, ganz verbrannt wurden

(s. Iliad. XXIII, 166 ff. und Odyss. X, 533. u. XI, 46.: δείραντας κατακῆαι). Sonst ist dem Homer wenigstens der Fall nicht unbekannt, dass das Opfer, wenn auch nicht verbrannt, doch auch nicht verzehrt werden durfte, und so lässt er Agamemnon das Schwein, über dessen Opferstücken geschworen wurde, ins Meer werfen (Iliad. XVII, 266 ff.). Pausanias behauptet sogar (V, 24, 2.), sich auf diese Stelle des Homer berufend, dass in der älteren Zeit überhaupt das Fleisch derjenigen Opferthiere, über welchen ein Eid abgelegt wurde, nicht verzehrt werden durfte. Nach Xenophon (Anab. VII, 8, 5.) und Apollonius (Argon. III, 1030. u. 1209.) war es sogar ursprünglicher Brauch, das ganze Opferthier zu verbrennen. In der späteren Zeit erst wurde den Göttern nur der Schenkel verbrannt, und diesen Brauch bezeichnet Pausanias ausdrücklich als κατὰ νόμον ἐκτεμὼν τῶν Ἑλλήνων (s. Paus. I, 24, 2. u. vgl. ib. II, 10, 1. 10, 4. III, 9, 2. V, 13, 5. 14, 3. u. VIII, 38, 6.). Aus der spätern Zeit theilt uns Pausanias folgende Beispiele mit, wo die Opferthiere ganz verbrannt wurden: In dem Haine Piräa in der Nähe von Sicyon wurden der Kronis im Tempel der Minerva Ochsen, Lämmer und Schweine geopfert, welche alle auf der Erde ganz verbrannt wurden. Auch die daselbst geopferten Vögel wurden ebenfalls auf dem Altare verbrannt (Paus. II, 11. 8.). In die Mündung des Aetna wurden ganze Opferthiere hinabgeworfen, und es galt als eine böse Vorbedeutung, wenn dieselben nicht ganz von den Flammen verzehrt wurden (ib. III, 23, 5). In dem heiligen Hause der Cureten in Messenien brachte man Thiere aller Art als Brandopfer dar und man warf Rinder und Ziegen bis zu den Hörnern in die Flammen (ib. IV, 31, 7). — Hier scheint allerdings dieser Brauch aus dem Orient herzustammen, da hier vom Cultus der Cureten die Rede ist. — Die Patrenser opferten der Diana Laphria auf folgende Weise: um den Altar herum stellen sie 16 Ellen lange Holzstücke und innerhalb des Altars legen sie trockenes Holz hin. Sie werfen dann in den innern Raum des Altars lebendige Thiere, essbare Vögel und Opfer verschiedener Art und zünden das Holz an, so dass dieses Alles verbrannt wird (ib. VII, 18, 7). Auf dem Gipfel des Berges Kithäron opferten die Magistratspersonen der Juno eine volljährige Kuh, dem Jupiter einen Stier und verbrannten das ganze Opferfleisch auf dem Altar. Dasselbe thaten auch reiche Privatleute; Arme aber verbrannten kleine Thiere (ib. IX, 3, 4. vgl. ib. VIII, 37, 1. u. IX, 19, 3. u. Plut. Conjung. praecep. c. 27). Wir sehen also, dass der Gebrauch der Holocausta selbst in der spätern Zeit nicht in Vergessenheit gerathen ist. Ja aus

folgender Stelle geht sogar hervor, dass solche Opfer sehr oft gebräuchlich waren. Elias spricht nämlich in seinen Scholien (ad Greg. Naz. adv. Jul. or. III, p. 246, A.) von den verschiedenen Göttern, denen verschiedene Thiere geopfert wurden, und bemerkt zuletzt: «ac ne omnia quidem eodem modo, verum alia minutim concisa, alia in duas partes dissecta, alia omni ex parte exusta». Hermann sagt blos, dass Opfer, welche ganz den Flammen übergeben werden, selten, keineswegs aber, dass sie gar nicht gebräuchlich waren (s. Hermann l. c. p. 127. u. vgl. p. 110. 112. Anmk. 7. u. 130. Anmk. 19).

Die nun auch im Occident nachgewiesenen Brandopfer, ferner die oben angeführten Stellen aus Asclepiades, der Umstand, dass die in der Bibel erwähnten vormosaischen Opfer, wie die zur Zeit der Richter, fast immer Holocausta waren (s. Gen. 8, 20. 22, 13. Numeri 23, 7 ff. Richter 13, 16. 1 Sam. 6, 14. 7, 9. u. 13, 13), endlich der Charakter und der Zweck des Opferns überhaupt: alle diese Gründe machen es mir wahrscheinlich, dass wenigstens im Orient Brandopfer die vorzugsweise gebräuchliche Art der Opfer waren.

60) Das ولا يدخل kann sich nicht auf das Opfer beziehen, denn wenigstens einige Theile desselben wurden immer auf den Altar gelegt, der doch meistens im Tempel war. Aus Lucian (de Dea Syria §. 57.) geht auch hervor, dass in Hierapolis blos die Fremden nicht im Heiligthume selbst, sondern im Vorhofe desselben opferten; die Opfer der Einheimischen müssen also folglich im Tempel selbst dargebracht worden sein. Dieses ولا يدخل muss sich also auch auf den Opferbringer beziehen.

Dieser Brauch fand auch im heidnischen Cultus des Westens, wenn auch nicht immer, aber doch oft statt. Bei einem gewissen Opfer, welches in Elea dem Jupiter dargebracht wurde, durften diejenigen, welche vom Fleische dieses Opfers etwas gegessen hatten, nicht in den Tempel des Jupiter kommen. Ebenso durften diejenigen, welche in Pergamus am Flusse Kaikos dem Telephos geopfert haben, nicht eher vor dem Aesculap erscheinen, bis sie sich gebadet hatten (Pausan. V, 13, 2). Diese beiden Fälle stehen auch nicht vereinzelt da, denn die Idee, dass diejenigen, welche gewisse Opfer dargebracht haben, als unreine betrachtet wurden, scheint ziemlich allgemein verbreitet gewesen zu sein. Porphyrius sagt nämlich im Namen der Theologen (l. c. II, 44.), dass derjenige, welcher θυσίαι ἀποτρό-

παιαι bringe, weder in die Stadt, noch in eine Privatwohnung eher kommen dürfe, bis er seine Kleider und den Körper entweder in einem Flusse oder in einer Quelle gereinigt habe (μὴ γὰρ ἴοι τις εἰς ἄστυ, μήδ' εἰς οἶκον ἴδιον, μὴ πρότερον ἐσθῆτα καὶ σῶμα ποταμοῖς ἢ πηγῇ αποκαθήρας [πάντες οἱ θεολόγοι] φασίν). Zu dieser Stelle bemerkt Roehr Folgendes: «mos ipse, ut sacra ista cum peragissent, domum non ante rederent, quam vestem et corpus aqua vel fluviali, vel fontana purificassent, notus ex illis qui de lustrationibus veterum egerunt, et Casaub. ad Theophrast. Charact. E. p. 292. victimae quippe ἀποτρόπαιαι polluere credebantur eos, qui attigissent, quae cum institutis sacris, sed suo arbitrio contendit Marsh. Can. Chron. Sec. IX, p. 208». Die Idee, dass man nach Darbringung gewisser Opfer sich einer Reinigung unterziehen musste, kannte schon der Mosaismus, siehe Exod. 29, 14. Lev. 4, 12. 16, 27 folg. und Num. 19, 17.

61) Diese Opfer am Neumonde waren ohne Zweifel die des Neumondfestes, welches Fest fast bei allen Völkern des Alterthums, in Asien und im Abendlande, durch Opfer, Mahlzeiten und verschiedene Lustbarkeiten gefeiert wurde. Die Worte in der Genesis 1, 14: והיו לאתת ולמועדים וג׳, wo von Sonne und Mond die Rede ist, zeigen meines Erachtens darauf hin, dass das Neumondsfest schon in der ältesten Zeit, wenigstens in Asien sehr verbreitet war; denn der Glaube, dass die ganze Schöpfung blos der Israeliten halber hervorgebracht wurde, ist sehr jungen Datums und in der Bibel, ja, so viel ich mich erinnere, selbst in der Mischnah findet sich keine Spur von einer solchen Nationaleitelkeit.

Von den israelitischen Neumondsfeste brauchen wir wohl nicht zu sprechen. Nicht minder wurde der Neumond in Griechenland und Rom allgemein gefeiert. Ausführliche und zahlreiche Citate darüber finden sich bei Spencer, de legg. ritual. Diss. IV, C. I, S. 1 f. p. 188 ff.; s. auch Winer l. c. II, p, 149 f. Art Neumond, wo sich ebenfalls literarische Nachweisungen darüber finden, zu denen wir noch folgende Stellen hinzufügen: Herodot. VI, 75. Athen. XII, 76. Porphyr. de abst. II, 16. dessen vit. Plotin. C. 10. Liban. I, p. 256. ed. Reis. Greg. Naz. cont. Jul. II, p. 129. Morin. Vit. Procli C. 19. und Gemin. Isag. C. 6. Vgl. auch darüber Fabric. bibliogr. antiq. X, 5, p. 313. Gutheri de jure vet. Pontific. I, 22. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 42 f. Hermann l. c. II, §. 47, p. 230. ib. p. 232. Anmk. 5. u. 6. u. Lepsius, Chronologie der Aegypter I, p. 157 f.

62) Ein solches Fest zur Zeit des ersten Mondviertels ist mir bei andern Völkern nicht bekannt. Auch der Bericht des Abû-Sa'îd oben (C. V) weiss von einem solchen Feste nichts. Wenn nun auch diese Nachricht hier sich sonst nirgends findet und wir auch für sie keine Analogie finden, so sind wird doch der Meinung, dass wir ihr vollen Glauben schenken können; denn es ist nichts natürlicher, als dass die Harraniter, bei denen der Mond-Cultus eine so hohe Bedeutung erlangt hat (s. oben Bd. I, Buch I, C. IX, und unten die Anmerkungen 154. und 163.), bei den verschiedenen Mondphasen Opfer darbrachten. Soll etwa der bei den vormohammedanischen Arabern gebräuchliche Name زيد مناة, Zaïd-Menât, «Mondzunahme» (s. Moham. ben 'Habîb, Gleichh. u. Verschiedenh. der arabischen Stämme, كتاب مختلف القبايل ومؤتلفها, ed. Wüstenfeld p. ع) auf die Wichtigkeit der ersten Mondphase bei den Mondverehrern hindeuten?

63) Um diese Nachricht mit der des Abû-Sa'îd oben (C. V, §. 13, p, 37.), wo von Opfer am 27. und 28. eines jeden Monats die Rede ist, in Uebereinstimmung zu bringen sind wir geneigt hier سبعة وعشرين «siebenundzwanzig» für سبعة عشر «siebzehn» zu lesen. Ueber die Bedeutung dieser Opfer und Festtage s. unten die Anmerkungen 317. u, 318.

§. 6.

64) Der Ausdruck «Fastenbruch», فطر, und «Fastenbruchfest», عيد الفطر, ist aus dem Kalender der Mohammedaner entnommen, bei denen das Fest nach dem Fastenmonat Ramadhân das «Fastenbruchfest», عيد الفطر, heisst (vgl. oben p. 74).

Diese Stelle bietet viele Schwierigkeiten dar. Was sind denn dies für «Fastenbruchfeste»? Unter dem «Wochenfastenbruch» könnte allerdings ein Fest nach den siebentägigen Fasten des Monats Schobâth (s. oben §. 4, p. 35 und C. V, §. 11, p. 35 f. und oben Anmk. 42, p. 72 f.), und unter dem «Monatsfastenbruch» das Fest nach den dreissigtägigen Fasten im Monat Adsâr (s. oben §. 4. p. 7. u. C. V, §. 12, p. 36.) gemeint sein. Worauf beziehen sich aber der Fastenbruch von 5 Tagen und der von 18 Tagen? da doch weder

oben §. 4., noch C. V, solcher Festtage Erwähnung geschieht. Ja unser Berichterstatter selbst kennt oben §. 4. blos ein dreimaliges Fasten im Jahre, wo sollten nun vier Fastenbruchfeste herkommen? Sind endlich diese Feste jährliche und keine monatliche, warum sind nun die Monate nicht angegeben, an welchen diese Feste gefeiert werden, wie dies am Ende des Satzes beim Empfängniss- und Geburtsfest der Fall ist? Und welchen Sinn haben die Worte: «Welcher am 26. des Monats fällt», ohne Angabe welchen Monats? Aus dem letztern Grunde besonders glaube ich, dass hier nicht von jährlichen, sondern von monatlichen Festen die Rede ist, und dass فطر hier nicht nach der gewöhnlichen arabischen Bedeutung des Wortes: «Fastenbruch», sondern nach dem syrischen u. rabb. ܦܛܪ, פטר, Schluss, Ende, Ausgang übersetzt werden muss.— ܦܛܪ hat zwar gewöhnlich nicht die hier von uns angegebenen Bedeutungen, es heisst aber: discessit, emissus, exivit, und da das rabbinische פטר wohl jene Bedeutungen hat, wie מפטיר, der Schliessende beim Vorlesen des Pentateuchs, הפטרה, das schliessende Lesestück aus den Propheten (die Bedeutungen dieser Worte sind bei Buxd. lx. R. nicht ganz richtig angegeben), und viele andere dergleichen Worte, so kann man, wie ich glaube, ohne Bedenken dem syrischen ܦܛܪ die von uns angegebenen Bedeutungen beilegen. — Im ursprünglichen syrischen Texte, woher ohne Zweifel dieser Bericht geschöpft ist, mag ܦܛܪ ܫܒܘܥܐ, der «Wochenschluss» gestanden haben und der arabische Uebersetzer schrieb dafür فطر السبعة, indem er für ܦܛܪ das dem Mohammedaner so geläufige فطر setzte. Unter فطر السبعة «das Wochenschlussfest», wäre also ein Wochenfest, wie der Sabbath der Juden, und unter فطر الشهر, «das Monatsschlussfest» oder فطر الثلثين, «das Schlussfest der dreissig (Tage)», ein Monats- oder Neumondsfest zu verstehen sein, welcher Letztere nach dem Berichte des Abû Sa'îd oben (C. V, §. 13. vgl. unten die Anmk. 317. u. 318. u. die vorige Anmk.) zwei Tage hinter einander gefeiert wurde.

Dass die Ssabier Neumondsfeste feierten, haben wir oben (Anmk. 62) nachgewiesen; dass sie aber auch am Schlusse einer jeden Woche einen Tag, eine Art Sabbath feierten, ist bei ihnen, den Sterndienern, nichts weniger als unwahrscheinlich. Der Umstand, dass die Berichte der Alten den jüdischen Sabbath so besonders

hervorheben, ohne eines ähnlichen Festes der heidnischen Nachbaren der Juden zu erwähnen, beweist nicht, dass ein solches Fest bei den Heiden in Syrien gar nicht gefeiert wurde; denn der jüdische Sabbath könnte wohl wegen der eigenthümlichen Art, wie er gefeiert wurde, so sehr hervorgehoben worden sein. Ueberhaupt finden wir, dass auch die heidnischen Syrer, wenigstens viele derselben, kein Schweinefleisch, keine Tauben und keine Fische assen. Ja sie hatten sogar aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben Speisegebräuche wie die Juden (s. oben §. 7, p. 9 f. u. unten die Anmk. 73. u. 75.); ebenso war die Beschneidung auch bei anderen Völkern gebräuchlich und dennoch waren nur die Juden wegen dieser Dinge bei den Griechen und Römern Gegenstand des Spottes geworden. Dies rührt aber ohne Zweifel nur von der Rigorosität der Juden in der Beobachtung ihrer Gesetze her, während die syrischen Heiden, vermöge der Elasticität und Schmiegsamkeit des Heidenthums, den Griechen und Römern weniger anstössig waren. Wenn wir nun auch nicht glauben wollen, dass die Feier des siebenten Tages in der Art verbreitet war, wie Josephus und Philo es behaupten, so würde doch der Erstere schwerlich sagen können: *οὐδ᾽ ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδητισοῦν οὐδὲ βάρβαρος, οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, ἔθος οὐ διαπεφοίτηκε* (contr. Apion. II, 39.), wenn nicht wenigstens etwas Wahres dahinter wäre; denn er hätte ja sonst zu befürchten gehabt, dass er von seiner unmittelbaren Umgebung Lügen gestraft werden könnte.

Welche Bedeutung die übrigen beiden genannten Feste aber haben, können wir nicht mit Bestimmtheit angeben, selbst wenn wir sie ebenfalls als Schlussfeste auffassen würden. Bei Plutarch aber heisst es nach einem alten ägyptischen Buche, betitelt «Geburtsfest des Horus», dass dieser zuerst der Sonne am vierten Tage eines jeden Monats geopfert habe (de Isid. c. 52). Wir glauben daher, dass man daraus folgern könne, dass es bei manchen heidnischen Völkern uralte Sitte war, an gewissen Tagen des Monats, die mit gar keiner neuen Mondphase in Verbindung stehen, zu opfern und folglich auch diese Tage festlich zu begehen.

65) Die Codd. A. u. B. haben الحىل, Cod. L. hat الحيل u. Cod. P. الخبل. Irgend eine für ein religiöses Fest passende Bedeutung hat weder الخيل noch الحيل; wir haben daher mit Rücksicht auf das folgende Fest, الحبل geschrieben. Ein Fest der Empfängniss ist,

abgesehen von dem folgenden Feste, im October, zur Zeit der Saat jedenfalls sehr passend, wenn wir auch keine ausdrückliche Analogien dafür aufzufinden im Stande sind. In dem Festkalender des Abû-Sa'îd (s. oben C. V, p. 23—37.) erscheint im ersten Monat Teschrîn kein solches Fest; auf den 15. dieses Monats fallen die Todtenfeier und die Todtenopfer; am 25. aber findet sich weder im ersten noch im zweiten Teschrîn überhaupt irgend ein Fest (vgl. oben l. c. §. 7, u. 8, p. 31 f.). Wir wissen daher nicht, wie diese Nachricht hier mit der des Abû-Sa'îd in Uebereinstimmung zu bringen ist; wir müssten denn etwa annehmen, dass dieser nicht alle Feste der Ssabier in seinen Festkalender aufgenommen habe.

66) Die Codd. A., B. und L. haben من كانون, ohne näher zu bezeichnen, ob hier vom ersten oder vom zweiten Kânûn die Rede ist; Cod. P. aber hat من كانون الاول «des ersten Kânûns». Wir glauben jedoch statt dieses الأوّل des Cod. P. الثّاني «des zweiten» setzen zu müssen; denn dieses Fest ist in dem Berichte des Abû-Sa'îd oben (C. V, §. 10, p. 35.) erwähnt und wird ausdrücklich in den zweiten Kânûn verlegt. Daselbst ist dieses Fest näher als das Fest der Geburt des Mondes bezeichnet, nur findet es nach diesem letzteren Berichte nicht am 23., sondern am 24. des zweiten Kânûns statt. Welche Angabe aber die richtigere ist, können wir nicht entscheiden. — Ueber die Bedeutung und den Character dieses Festes s. unten Anmk. 292.

67) Oben (C. V. §. 4, p. 27.) ist dieses Fest auf den 27. des Monats Tammûz angesetzt. Daselbst ist auch die Art der Festfeier ausführlich beschrieben; s. ib. u. unsere Anmerkungen z. d. St.

§. 7.

68) Dass der Beischlaf oder eine Pollution verunreinige, war die Ansicht vieler alten Völker. Die Gesetze des Manu kennen schon die Verunreinigung der Samenergiessung und des Beischlafs (s. die Gesetze des Manu V, 135. u. 144). Nach Herodot durften die Aegypter, wenn sie ihren Frauen beigewohnt hatten, nicht ungewaschen in den Tempel gehen; s. II, 37. 64. und vgl. I, 198, wo auch von der Verunreinigung durch den Beischlaf bei den Babyloniern und Arabern die Rede ist, und Wesseling z. d. St. Nach Porphyrius (l. c. II, 50) war es eine Vorschrift der aegyptischen

Priester, sich von den Gräbern (s. Schahristânî l. c. II, p. 250. und unten Text Nr. IV, §. 28. u. unsere Anmk. z. d. St.) und von einer Menstruirenden fern zu halten (vgl. die folgende Anmk.); auch den Beischlaf betrachten sie als verunreinigend. Ferner wuschen sich die Aegypter nach ihm überhaupt täglich dreimal: beim Aufstehen, vor Tische und vor dem Schlafengehen. Gleich nach einer Pollution mussten sie den Körper durch ein Bad reinigen; s. l. c. IV, 7. u. vgl. Clem. Al. Strom. I, p. 361.

Bei den Griechen und Römern galt ebenfalls der Beischlaf und die nächtliche Befleckung (ὀνείρωξις) für verunreinigend, vorzüglich aber durften sich keine Priester und solche Personen, welche sich bei irgend einer Festfeier betheiligten, durch den Beischlaf verunreinigen (s. Herod. II, 64. Demosth. or. in Neaer. C. 78. Ovid. Met. X, 434. Dioscorid. hist. pl. I, 136. Plin. XXIV, 38. Columella d. r. r. XII, 4. Porphyrius l. c. IV, 19 f. Plut. Symp. III, 6). Porphyrius spricht auch (ib. 20.) über den Grund, warum der Coitus und eine Pollution verunreinigen, und sagt, dass die Götter das Gebet desjenigen, welcher durch den Beischlaf verunreinigt worden ist, nicht erhören; vgl. Jambl. de myst. Aeg. IV, 11. u. Aelian. Hist. Anim. XVII, 46., welche letztere Stelle auf die Allgemeinheit der Ansicht, dass der Beischlaf verunreinige, hindeutet.

Ausführlich spricht darüber Spencer, de legg Hebr. ritual. I, 8, 3. p. 141 ff., der solche Gesetze vielfach auch bei andern Völkern nachweist, s. ib. u. vgl. Hugo Grot. u. Cleric. zu 2 Mos. 19, 15. u. 1 Sam. 21, 4. Guther. de jure vet. Pontif. IV, 2. in Graev. Thes. antiq. Rom. V, p. 177. Pitisci Lex. antiq. rom. s. v. Abluebant; Sainte-Croix, recherch. sur les myst. du pagan. I, p. 220. u. II, p. 7. Hermanns Antiq. II, p. 99. Sommer, bibl. Abhandl. p. 299. 306 f. 328 f. u. 338. u. Winer R. W. II, p. 314 f. Art. Reinigkeit.

69) Vgl. die in der vorigen Anmk. angeführte Stelle des Porphyrius II, 50. Ueber Analogien in Bezug auf die Unreinheit der Menstruirenden bei den Indern nach den Gesetzen des Manu und bei den Persern nach dem Avesta, s. die Gesetze des Manu IV, 4 f., wo Verordnungen über die Fernhaltung der Menstruirenden sich finden, und ib. 57, wo sogar das Sprechen mit einer solchen Frau verboten wird (vgl. ib. 208. und die indischen Gesetze des Yâjnavalkya I, 268. III, 30. u. 227.), u. Sommer, bibl. Abhandl. I, p. 275. und 307. Dass dieses Gesetz hinsichtlich der Menstruirenden fast im ganzen Orient und auch bei den Griechen und Römern galt, ist bekannt (vgl. Sommer l. c. p. 329 f.). Wir halten uns daher bei

*

diesem Gegenstande nicht auf und verweisen nur noch auf Moreh-Nebukim III, 46., wonach es Maimonides als persisches oder indisches Gesetz gekannt zu haben scheint, und auf Winer l. c. II, p. 316, wo über den muthmasslichen Grund der Fernhaltung der Menstruirenden gesprochen wird.

70) Trotz der unsichern Lesarten in den Handschriften kann es nicht zweifelhaft sein, dass hier von *νίτρον*, dem Mineral-Alkali, die Rede ist, aus dem, mit Oel vermischt, man jetzt noch im Orient Seife macht und mit dessen Lauge man in Aegypten die Wäsche reinigt, hebr. נֶתֶר, Jerem. 2, 22. Ueber die Reinigungsmittel der Inder, s. die Ges. des Manu V, 99. 103. u. 105. und über die der Griechen u. Römer s. Sommer l. c. p. 333 ff. u. Hermann l. c. p. 99.

71) Demnach müssen sie also keine Fische geopfert haben, welche Art von Opfer wir fast bei keinem Volke finden. Plutarch sagt im Sympos. VIII, 8. *ἰχθύων δὲ θύσιμος οὐδεὶς οὐδὲ ἱερεύσιμός ἐστι* (vgl. jedoch Athen. VII, 297. VIII, 333. der Fischopfer erwähnt, die ihm selbst aber als Ausnahmen erscheinen), und auch Julian sagt dies ausdrücklich (siehe orat. V, p 176. Hermann l. c. p. 116 u. p. 118. Anmk. 12. Sommer l. c. p. 352. u. oben §. 5. Anmk. 59).

Wir haben oben (§. 5. Anmk. 58) aus der identischen Bezeichnung der zu essenden und der zu opfernden Thiere bei den Ssabiern und ausserdem aus einigen Stellen bei Porphyrius und Julian wahrscheinlich gemacht, dass die Ssabier nur solche Thiere opferten, welche auch gegessen wurden, und umgekehrt nur solche Thiere assen, welche geopfert wurden. Es geht hieraus hervor, dass die Ssabier in Harrân keine Fische assen, da diese auch nicht geopfert werden durften. Uebrigens sagt Th'a'alibî im 3. Capitel des zweiten Buches der Jetimeh ausdrücklich, dass der so strenggläubige Ssabier Ibrahîm ben Hilâl, vom Vezîr Mohallebî zum Gastmahl geladen, keine Fische gegessen hätte, «weil dies den Ssabiern verboten sei» (s. Dietericis Schrift: Mutanabbi u. Seiffuddaula p. 171). Dass viele Völker des Alterthums, von Indien bis Griechenland, vorzüglich aber die Syrer sich des Genusses der Fische enthielten, findet sich vielfach berichtet, s. d. Gesetze des Manu V, 14 ff. Herod. II, 37 (die Priester in Aegyp.) und 72. Horapollo I, 44. Plut. de Is. c. 32. Lucian. de astr. c. 7. Clem. Al. Strom. p. 670. Xenoph. anab. I, 4, 9. Diod. Sic. II, 4. (von den Syrern noch zu seiner Zeit). Cic. de N. D. III, 15. Aelian. hist. anim. X, 46. XII, 2. Artemid. oneirocr. I, 9. Plut. de superst. 10 fin.

Sympos. VII, 16. VIII, 8. Terrestria anaquatilia etc. c. 35. Lucian. de Dea Syria §. 14 (auch von Manchen in Aegypten), Porphyr. de abst. II, 61. u. IV, 7. 15 f. Eustath. ad Odyss. XII, 252. vgl. Bochart Hieroz. I, C. 6. Reland. Palaest. III, p. 592. Selden. de Diis Syriis Syntagm. II, C. III, p. 359 ff. und Sommer l. c. p. 283. 310. und 340 f.

Aus Porphyrius l. c. IV, 15. geht aber hervor, dass die Syrer in späterer Zeit allerdings Fische assen; denn er sagt in Bezug auf die Enthaltsamkeit der Syrer vom Genusse der Fische: *Τὸ μέντοι τῶν ἰχθύων ἀπέχεσθαι ἄχρι τῶν Μενάνδρου χρόνων τοῦ κωμικοῦ διέμεινε.* Auch ib. III, 13. sagt er: «Niemand isst das Fleisch krepirter Thiere mit Ausnahme der Fische». (Diese Aeusserung aber kann sich auf die Völker beziehen, bei denen der Genuss der Fische nicht verboten war). Nach Sextus Empiricus dagegen hat man noch zu seiner Zeit in manchen Tempeln der Syrer Fische gegessen, in manchen dagegen nicht («*ἰχθῦς τε ἔν τισι μὲν ἱεροῖς* (in Syrien) *θέμις ἐσθίειν, ἐν ἄλλοις δὲ ἀσεβές*», Hypot. III, C. 24, p. 183). Eben so sagt Hyginus, dass manche Syrer keine Fische essen (vgl. Rhoer, not. ad Porphyr. de abst. II, 61. n. 9. und ib. zu IV, 5, n. 8. und Creuzer l. c. II, p. 69 ff.). Es ist uns aber nicht unwahrscheinlich, dass nur diejenigen Syrer keine Fische gegessen haben, welche die Derketo oder Targata besonders verehrten. In den meisten der oben angeführten Stellen nämlich wird das Verbot Fische zu essen mit der Verehrung der fischschwänzigen Derketo oder Targata in Verbindung gebracht. Ja, Artemidor sagt in der angeführten Stelle ausdrücklich, dass nur die Syrer, welche den Cultus der Astarte — nur eine andere Benennung der Derketo — ausübten, keine Fische assen («*ἰχθύας πάντες ἐσθίουσι πλὴν Σύρων τινῶν τὴν Ἀστάρτην σεβομένων*»). Dennoch wird unsere indirecte Nachricht, dass die Ssabier in Harrân sich des Genusses der Fische enthalten haben, ganz der Wahrheit gemäss sein; denn der syrische Bischof aus dem fünften Jahrhundert, Jacobus Sarugensis, ein naher Nachbar unserer Ssabier, sagt von den vormohammedanischen heidnischen Harranitern ausdrücklich, dass sie die Targata verehrten (s. Assemani Bibl. or. I, p. 327 f. vgl. Wesseling in Itin. Anton. p. 192. s. v. Carrhae u. unten Anmk. 153). Da wir nun die Verehrung dieser Göttin auch bei ihren so streng conservativen Nachkommen voraussetzen können, so werden sich dieselben auch des Genusses der Fische enthalten haben.

72) Die grammatisch genaue Rechtschreibung des Wortes wäre بِنَزْكَة, d. h. بِنَزْكَةٍ. — Ueber das gesetzmässige Schächten der Ssabier s. oben §. 5. Anmk. 57. p. 86 f.

73) Th'a'alibî erzählt auch von dem Ssabier Ibrahîm ben Hilâl, dass er bei einem Gastmahl des Vezîrs Mohallebî kein Schwein- und Kameelfleisch gegessen hätte, «weil dies den Ssabiern verboten sei» (s. Dieterici l. c.).

Dass hier von Schneidezähnen die Rede ist, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Dafür spricht erstens das اللحيين, dessen Singularis im Arabischen nur die Kinnlade bedeutet, nicht die Wange, wie im Hebräischen, und dann der Umstand, dass es gar keine vierfüssige Thiere giebt, welche nicht in den beiden Kiefern zwei Zahnreihen hätten.

Bei Untersuchungen über die Sitten und Gebräuche alter Völker stösst man bisweilen auf Uebereinstimmungen, welche der grössten Beachtung werth sind und öfters zu bedeutenden Resultaten sowohl in Betreff des verwandtschaftlichen Verhältnisses der Völker zu einander, als auch hinsichtlich des geistigen Einflusses führen, welchen benachbarte oder sogar entfernte Nationen auf einander gehabt haben. Solche vergleichende Betrachtungen können aber auch leicht zu Irrungen führen, wie dies z. B. von jenen an Zahl nicht wenigen Forschern gesagt werden muss, welche die jüdischen Speisegesetze aus dem heidnischen Aegypten herleiten wollen. Wir benutzen die Gelegenheit, um das Irrige einer solchen Ansicht zugleich mit Hülfe einiger wenig oder gar nicht benutzten Quellen darzuthun.

Das in unserer Quelle angegebene dentale Kennzeichen der Thiere, deren Genuss den Ssabiern erlaubt ist, stimmt eigentlich nur der Idee nach mit den mosaischen Vorschriften in Bezug auf reine und unreine Thiere überein, ist aber ganz identisch mit den Bestimmungen der indischen Gesetzgebung und mit der rabbinischen Tradition, welche beide grösstentheils statt der mosaischen Kennzeichen den reinen und unreinen Thiere andere mit den ssabischen ganz gleichlautende angeben.

In den Gesetzen des Manu ist es verboten (V, 7), die Milch eines Kameels oder eines andern vierfüssigen Thieres, dessen Huf ungespalten ist, zu geniessen. Ferner ist darin verboten, zahme Schweine und Thiere, welche fünf Klauen haben, zu essen (ib. 14.

u. 17). Der Hase dagegen ist erlaubt; eben so sind alle vierfüssige Thiere, welche nur eine Reihe Zähne haben, erlaubt, ausgenommen das Kameel (ib. 18). Die Worte: «welche nur eine Reihe Zähne haben», können aus dem am Anfange dieser Anmerkung angegebenen Gründe sich nur auf die Schneidezähne beziehen. In den Gesetzen des Manu werden übrigens die reissenden Thiere ausdrücklich als solche bezeichnet, welche zwei Reihen Zähne haben (I, 39. u. 43), und an einer andern Stelle daselbst (V, 29) ist von den «zahnlosen Thieren» die Rede, welche von denen, die «Zähne haben», gefressen werden. Es kann also gar keinem Zweifel unterworfen sein, dass unter diesen «Zähnen» bei Manu Schneidezähne gemeint seien (vgl. Sommer l. c. p. 310. Anmk. *). Philostratus spricht zwar (vit. Apol. II, 6) von nomadisirenden Indern am Fusse des Paropamisus, welche das Fleisch von Löwen und Panthern essen, und erzählt ausserdem, dass auf den Tisch des indischen Königs Taxila ganze Löwen und Schweine aufgetragen wurden (ib. II, 28); aber erstens kann hier von solchen Indern die Rede sein, welche nicht zu den arischen Stämmen gehörten, da Philostratus selbst sie für Nomaden ausgiebt; zweitens kann jener abgeschmackte Roman — der, unseres Erachtens, hauptsächlich als ein rethorisches Meisterstück gelten und die Vielwisserei und den damaligen Hang zum Wunderbaren befriedigen sollte — den authentischen Documenten der Inder nicht vorgezogen werden.

Nach den mosaischen Gesetzen darf man bekanntlich nur solche Thiere essen, die gespaltene Klauen haben und zugleich wiederkäuend sind; das Kameel galt als ein wiederkäuendes Thier, dessen Fleisch zu geniessen daher besonders verboten wurde (s. 3 Mos. 11, 2 f. u. vgl. 5 Mos. 14, 4 f.). Die Rabbinen stellen andere Kennzeichen auf und sagen, dass jedes Thier, welches in der oberen Kinnlade keine Schneide- und keine Eckzähne habe, rein sei (siehe Tract. Chulin f. 59, *a.* ib. die Erklärung Raschi's und der Tosefot zum Worte ניבי, Joseph Caro II, 79, *a.* u. Maimonides Mischnah-Torah, הלכות מאכלות אסורות «über verbotene Speisen» I, 1. 2., der aber das Kennzeichen von den Eckzähnen unerwähnt lässt; vgl. seinen Commentator Maggid-Mischnah z. d. St.). Auch die Rabbinen heben das Kameel besonders hervor und meinen, dass es zwar oben keine Schneidezähne (was übrigens unrichtig ist, denn es hat deren zwei kleine), wohl aber Eckzähne habe. Ganz dasselbe finden wir bei den Ssabiern, d. h. bei den Heiden in Syrien: alle Thiere, welche keine Schneidezähne in den beiden Kinnladen haben, dürfen

gegessen werden, das Kameel aber macht eine Ausnahme; vgl. die oben §. 5, p. 7 f. mitgetheilten Angaben über die zu opfernden Thiere. Winer (l. c. Art. Speisegesetze, II, p. 493) u. Sommer (l. c. p. 314 f.) kennen diese Vorschriften der Ssabier aus Hottingers (hist. or. p. 282) Werke; doch ahnen sie nicht, dass die Ssabier, welche diese Vorschrift befolgten, ausschliesslich syrische Heiden waren. Auch ist ihnen entgangen, dass die Vorschrift der Ssabier mit der rabbinischen Tradition wörtlich übereinstimmt.

Die Speisegebräuche der Aegypter sind denen der Juden, Ssabier und Inder zwar ähnlich, durchaus aber nicht mit ihnen identisch. Nach Chäremon Stoicus nämlich (ap. Porphyr. l. c. IV, 7) durften die Aegypter keine Thiere, welche ungespaltene oder vielgespaltene Hufe, eben so wenig die, welche keine Hörner haben, geniessen. Diese letzte Bestimmung, welche der mosaischen Gesetzgebung sowohl, als der rabbinischen Tradition und der indischen Legislation völlig fremd ist, spricht entschieden gegen diejenigen, welche, mit gänzlicher Verkennung des göttlichen Charakters der mosaischen Gesetze überhaupt und des Verhältnisses derselben zu den aegyptischen Institutionen, die mosaischen Speisegesetze aus den aegyptischen ableiten wollen. Wohl aber kann, so glauben wir, aus der Verwandtschaft, ja völligen Identität der rabbinischen, indischen und syrischen Speisegesetze, und ähnlicher Satzungen, ein wichtiger historischer Schluss gezogen werden, den wir näher begründen wollen.

Da nämlich die rabbinische Tradition die mosaischen Kennzeichen der reinen und unreinen Thiere aufgab und dafür die annahm, die sich bei Manu und bei den Syrern finden, so kann sie nicht jungen Ursprungs sein, wie es Manche, welche die Entwicklungsgeschichte des Judenthums nicht kennen, behaupten. Jene erwähnten rabbinischen Erkennungszeichen müssen, eben desswegen, weil sie mit den indischen und syrischen wörtlich übereinstimmen, aus hohem Alterthum herstammen.

Zwischen Indien, Mesopotamien und Syrien wohnten die iranischen Stämme, deren Speisegebräuche von den indischen und vorderasiatischen gänzlich verschieden sind. So assen z. B. die Perser Kameele und Pferde (Herod. I, 133). Letzteres galt bei ihnen sogar als ein heiliges Thier, was in den vorderasiatischen Glaubenskreisen gar nicht vorkommt. Sommer hat in der That (Bibl. Abhandl. I, p. 193 ff.) die gänzliche Verschiedenheit der vorderasiatischen Speisegesetze von denen der Iranier auf eine unwiderlegbare Weise

dargethan, so dass man wenigstens in diesem Falle nicht auf diese, als Vermittler und Verbreiter religiöser Vorstellungen und Gebräuche, hinweisen darf. Die vorderasiatischen Stämme müssen also — so lautet der oben angedeutete Schluss — sehr früh in unmittelbarer Verbindung mit Indien gestanden haben. Die Geschichte weiss aber von einer solchen Verbindung nichts; dieselbe muss daher in vorhistorischer Zeit stattgefunden haben. Eine sehr bedeutende Spur einer solchen vorhistorischen Verbindung zwischen Mesopotamien und Indien hat sich bis auf die späteste Zeit unter den Ssabiern in Harrân erhalten, welche jährlich am 20. des Monats Nisân in einem Tempel ausserhalb der Stadt den Besuch eines ihrer Götter erwarteten, welcher von ihnen nach Indien ausgewandert sein und sie jährlich an dem erwähnten Tage von dorther besuchen sollte (s. oben C. VI, p. 40 f.).

Aus den Anmk. 48, p. 77. u. 52, p. 81 f. angeführten und unten anzuführenden Stellen geht deutlich genug hervor, dass im Heidenthum überhaupt viele Speisen verboten waren. Von verbotenen Speisen im Allgemeinen, ohne nähere Bezeichnung derselben, ist bei vielen Schriftstellern der Alten die Rede. Clemens Alexandrinus (Strom. p. 533) spricht von Götzendienern, die sich gewisser Speisen enthalten. Plutarch betrachtet die Enthaltsamkeit von manchen Speisen als Mittel, zur Erkenntniss Gottes zu gelangen (de Is. c. 2). Aus einer andern Stelle Plutarchs geht hervor, dass es nicht nur verbotene Speisen, sondern auch verbotene Getränke gab (s. Plut. de superst. c. 7. Ende u. vgl. Schahristâni l. c. II, p. 250, unten Text IV, §. 28. u. unsere Anmk. z. d. St.). Ueber verbotene Speisen im Allgemeinen bei den Heiden vgl. Apul. Met. XI, 21. 23. ed. Hildebrandt und dessen Note zur letzten Stelle; Propert. II, 33. und von den Neuern: Schmidt de sacerd. Aeg. p. 60 ff. Brouer, de vet. Adoratt. in Polen. Suppl. Thes. T. II, p. 973. de la Chausse, de Deorum sim. Tab. XXXVI. in Graev. Thes. T. II, p. 791. Spencer l. c. I, 4. bes. p. 82 ff. u. p. 92.

Porphyrius (l. c. I, 14) meint, dass verschiedene Völker gewisse Thiere, die sich in den von ihnen bewohnten Ländern nicht aufhalten, weder essen noch opfern. Aus diesem Grunde, meint er, essen die Juden und Phönizier keine Schweine, opfert man in Griechenland keine Kameele und keine Elephanten und in Cypern, Phönizien und Aegypten keine Kameele und keine Schweine. Ob dieser Grund des Porphyrius richtig sei, möchten wir sehr bezweifeln; denn Esel sind in Syrien sehr häufig, und doch sagt er selbst,

dass sie nicht gegessen wurden; vgl. de abst. II, 25. u. oben §. 5, Anmk. 52, p. 82.

Auch bei mehreren andern occidentalischen Völkern wurden viele der den Juden und Ssabiern verbotenen Thiere nicht gegessen. So sagt Porphyrius (l. c. II, 25), dass die Griechen keine Hunde, keine Pferde, keine Esel (weder zahme noch wilde), keine Schlangen, keine Scorpionen, keine Affen und keine Elephanten geniessen, wohl aber Schweine. Die Römer assen ebenfalls keine Hunde (vgl. Sext. Emp. l. c. p. 184), und wenn diese in Griechenland manchmal gegessen wurden, so geschah es blos aus medicinischen Gründen (siehe Galeni op. T. IV, de facultate anim. L. III, p. 337. ed. Basel und Fabric. ad Sext. Emp. l. c. n. N.). Es scheint übrigens, dass **wilde Thiere** in der Regel weder von Griechen noch Römern gegessen wurden, und wenn Tertullian (Apol. adv. gent. C. 9) und Apulejus (Met. IV, C. 19, p. 250, Bd. I, ed. Hildebrandt) erzählen, dass die Römer — besonders arme Leute — die in den Arenen getödteten wilde Thiere verzehrten, so scheint dies blos in der spätern verderbten Zeit und nur ausnahmsweise geschehen zu sein; vgl. jedoch Herodian. V, 6. u. s. Argol. ad. Panvin. de Lud. Circ. p. 162.

In Bezug auf das Schwein variirt der Gebrauch bei verschiedenen Völkern. Die Inder essen das Fleisch des zahmen Schweines nicht, wohl aber das des wilden (Manu V, 14 ff. vgl. ib. III, 266 ff.). Von den Griechen sagt Porphyrius (I, 14), dass sie das Schwein essen, und auch II, 25. schreibt er: «Wir opfern Alles, was die Menschen **geniessen**, selbst das **unreine Schwein.**» Unter diesem «**Wir**» verstand er sicher die Griechen; denn die Phönizier enthielten sich des Schweinefleisches; dies sagt Phorphyrius selbst (I, 14) sowohl, als auch Herodian V, 6. Auch Julian schreibt: «Alle vierfüssigen Thiere werden gegessen, nur nicht das Schwein», gegen das er eine Philippica hält (s. or. V, p. 177. B. C. Clem. Alex. Paedag. III, p. 297. u. Strom. VII, p. 849. vgl. ib. Anmk. 5. u. s. Cyrill. c. Jul. II, p. 45, A. B. u. VII, p. 242, B.); und von dem in Syrien gebürtigen Kaiser **Elegabalus** sagt **Dio Cassius** (LXXIX, 11.), dass er sich des Genusses des Schweinefleisches enthielt, «um als Sonnenpriester seinen Gott desto reiner zu verehren». Dieser Grund beweisst übrigens nicht, dass **nur** die Priester in Syrien kein Schweinefleisch assen; denn Dio Cassius mag ihn als Römer, dem jener Gebrauch ganz fremd war, selbst erdacht haben. In der That sagt Lucian (de Dea Syr. 54) von den Hierapolitanern in Syrien, dass sie das Schwein nicht assen, «welches ihnen ein Gräuel war». Bei

den Aegyptern verunreinigte nach Herodot (II, 47) die blosse Berührung eines Schweines; jedoch spricht Sextus Empiricus (l. c. p. 183. vgl. Fabricius z. d. St. not. H.) blos von ägyptischen Priestern, die kein Schweinefleisch essen, ebenso Josephus cont. Apion. II, 13. Plutarch dagegen (de Is. c. 8) scheint mit Herodot darin, dass dieser Gebrauch allgemein war, übereinzustimmen; vgl. Aelian. H. A. X, 16, der ebenfalls mit Herodot übereinzustimmen scheint, und Porphyr. de Abst. IV, 7. — Ferner lesen wir, dass die afrikanischen Lybier (Herod. IV, 186), die Araber (Hieronym. c. Jovin. II, 7. vgl. Plin. VIII, 78. u. Coran II, 175. u. V, 4), die Phrygier (Paus. VII, 17, 8. u. Julian. or. V, p. 177), die Scythen (Herod. IV, 186. vgl. ib. 63) und die Aethiopier (Porphyr. l. c. I, 14) sich ebenfalls des Schweinefleisches enthielten. Die Armenier assen Schweinefleisch (s. Mos. Choren. H. A. II, 14). Nach Diodor. (V, 62) durfte Niemand, der ein Schwein berührt hatte, in den Tempel der Hemithea zu Kostabus im Chersones kommen; vgl, Winer l. c. II, p. 437, Art. Schwein.

74) Th'a'alibî erzählt auch (l. c.) von dem Ssabier Ibrahîm ben Hilâl, dass er beim Vezîr Mohallebî keine Tauben essen wollte, «weil dies den Ssabiern verboten sei». Ebenso behauptet Schahristânî (l. c. II, p. 250. und unten Text IV, §. 28), dass der Genuss der Tauben den Ssabiern verboten sei.

Dass Tauben in ganz Syrien nicht gegessen und göttlich verehrt wurden, sagt Hyginus (Fab. 197) ausdrücklich; Philo Byblius aber sagt dies blos von Askalon (ap. Euseb. praep. ev. I, 6). Nach Lucian (de Dea Syr. §. 14. und 54) assen die Hierapolitaner sie, als hochheilige Thiere, nicht und hielten es für eine Sünde, sie nur zu berühren. Sextus Empiricus spricht auch blos von einigen Syrern (Σύρων δέ τινες), welche keine Tauben assen (Hypot. III, C. 24, p. 183. vgl. Philo de provid. p. 107). Nach Porphyrius (l. c. IV, 7) assen auch die Aegypter keine Tauben. Diodor sagt, dass alle Bewohner von Syrien (II, 4) und die Assyrier (ib. 20) die Taube göttlich verehrten. Von den Assyrern berichtet dies auch Lucian (Jupit. Trag. c. 42). Da aber Julian (orat. V, p. 177, *b.*) sagt, dass der Genuss der Vögel erlaubt sei, nur mit Ausnahme derjenigen, welche für heilig gehalten werden, so muss die Taube nicht gegessen und desshalb wiederum auch nicht geopfert worden sein. Movers führt zwar (Opferwesen der Karth. p. 57) nach Propert. (IV, 5, 60) und Juven. (Sat. VI, 5, 49) Beispiele von Taubenopfern an; in diesen Stellen ist aber nicht von Syrern die Rede. Nach Creuzer (l. c.

II, p. 70—83) war die Verehrung der Tauben von Indien bis Cypern ausgebreitet, und nach Movers war die Taube in Phönizien der Naturgöttin geweiht (s. Phön. I, p. 632); vgl. Sainte-Croix, Rech. sur les myst. II, p. 113. ib. not. 2; de Sacy, Chrest. Ar. III, p. 76, ed. pr. und Münter, Religion der Babylonier, p. 33. Die Tauben waren auch der Venus heilig (s. Plut. de Is. c. 71. Apul. Met. VI, 6, p. 413. Aelian. H. A. IV, 2. u. V. H. I, 15. u. XII, 1. Athen. IX, 11, p. 365. Hildebrandts Not. z. d. St. des Apul., wo sehr viele Belege dafür angeführt sind, u. Stuhr, allg. Geschichte der Religionsformen der heid. Völker, I, p. 463.

75) Dasselbe sagt auch Schahristânî von den Ssabiern (l. c. II, p. 250 unten Text Nr. IV, §. 28). Dieser Gebrauch, keine Raubvögel zu geniessen, stimmt wie vieles Andere mit der alten indischen Gesetzgebung bei Manu, der rabbinischen Tradition und den aegyptischen Gebräuchen überein. Bei Manu nämlich ist der Genuss der Vögel verboten, «welche mit ihren Schnäbeln schlagen» und webefüssig sind; ferner derjenigen, welche mit ihren starken Klauen verwunden und derjenigen, welche ins Wasser tauchen, um Fische zu fressen (Manu V, 13. vgl. ib. III, 266 ff), also mit einem Worte: alle Raubvögel. — Im Pentateuch wird (Levit. 11, 13—20. u. Deut. 14, 11—19) eine Anzahl Vögel namhaft gemacht, deren Genuss verboten war, ohne dass jedoch deren Kennzeichen näher bestimmt wären. Die rabbinische Tradition dagegen kümmert sich nicht um die Namen der einzelnen verbotenen Vögel und untersagt den Genuss aller Raubvögel überhaupt. Diese rabbinische Tradition scheint eine sehr alte zu sein, denn schon in der Mischnah (Chulin. III, 6. vgl. Talmud-Tract. Chulin. f. 89, *a*. ff.) heisst es: «die Kennzeichen der (unreinen) Vögel sind in der Schrift nicht angegeben, aber die Weisen sagen, dass die Raubvögel unrein sind». — Raubvögel heissen hier עוף הדורס, nach Raschi's Erklärung: Vögel, welche ihre Speise mit den Krallen vom Boden aufheben und sie verzehren; nach der des Rabbi Tam, Raschi's Enkel, aber (ib. f. 61, *a*.): Vögel, welche noch lebende Thiere verzehren; vgl. das syrische ܕܪܣ und das arabische دَرَسَ, trivit, calcavit, und Talmud Tract. Baba-Qama f. 17. u. Tract Pesachim f. 49, wo der Ausdruck דורס von reissenden Löwen gebraucht wird. — Jene Formel der Mischnah: «unsere Weisen sagen», weist auf eine alte Tradition hin. Auch die Aegypter durften nach Porphyrius (l. c. IV, 7) keine fleischfressenden Vögel essen und, nach Clemens Alexandrinus, durften

die ägyptischen Priester nur das Fleisch von leichtem Geflügel geniessen (Strom. p. 850.). Vgl. die vorige Anmk. — Was die westlichen Völker betrifft, so sagt Julian (orat. V, p. 176), dass man Vögel mit Ausnahme einiger wenigen (πλὴν ὀλίγων) geniessen dürfe; gleich darauf sagt er, dass der Genuss der Vögel erlaubt sei, mit Ausnahme derjenigen, welche für heilig gehalten werden.

76) Dasselbe sagen Th'a'alibî (l. c.) und Abûlfarrag (hist. dynast. p. 281); auch Schahristânî (l. c. II, p. 250. u. Text IV, §. 28) berichtet von den Ssabiern, dass sie keine Hülsenfrüchte (od. Bohnen), keinen Blumenkohl und keine Zwiebeln geniessen durften. Ein solches Verbot kommt bei den alten Hebräern, denen der Genuss aller Pflanzen erlaubt war, nicht vor, wohl aber bei vielen andern Völkern der alten Welt.

Nach den Gesetzen des Manu (V, 5. vgl. ib. 19. u. X, 126) gehört zu denjenigen Dingen, welche kein Priester essen darf: Knoblauch, Zwiebel, Lauch- und Erdschwämme und alle Gartengewächse, welche im Dünger erzeugt sind. Die Bohne und zuweilen Hülsenfrüchte überhaupt galten bei sehr vielen Völkern des Alterthums, besonders aber in den Mysterien und in den Augen aller derer, welche sich einer besonderen Reinheit befleissigten, für unrein.

Nach Herodot (II, 37) haben die Aegypter Bohnen weder gebaut, noch gegessen; ja, die Priester — berichtet er ferner — ertragen nicht einmal ihren Anblick, weil sie glauben, dass die Hülsenfrüchte unrein seien. Diodor spricht auch (I, 89) von Aegyptern, welche keine Linsen, keine Bohnen und keine Zwiebeln essen. Auch Plutarch berichtet (de Is. c. 5. u. 8. vgl. Creuzer l. c. I, p. 252) von den aegyptischen Priestern, dass sie sich mancher Hülsenfrüchte und der Zwiebeln enthielten. Nach Porphyrius (l. c. II, 25) enthielten sie sich zuweilen aller Gemüsearten (παντὸς λαχάνου) und der Hülsenfrüchte. Porphyrius selbst empfiehlt überhaupt Enthaltsamkeit vom Genusse der Kohlgemüse (ἐκ λαχάνων ὀψῶν; vgl. Clemens Alex. Paedag. p. 173 f.). In Griechenland scheint die Idee, dass die Bohnen unrein seien, uralt zu sein und in die mythische Zeit sich zu verlieren. So meint Pausanias (I, 37, 3): die Erfindung der Bohnen dürfe nicht der Ceres zugeschrieben werden; wer eingeweiht ist, fügt er hinzu, oder die orphischen Gedichte gelesen hat, der verstehe es leicht. An einer andern Stelle (VIII, 15, 1) sagt er: Ceres habe an Alle, welche sie gut aufgenommen, alle Arten von Hülsenfrüchten vertheilt, nur

keine Bohnen. In den Mysterien der Pheneaten, berichtet er ferner (ib.), wurde der Grund angegeben, warum die Bohne für unrein zu halten wäre (vgl. Sainte-Croix, recherches sur les myst. du pag. II, p. 30). Auch beim Cultus der Cybele durfte man nach Julian (Orat. V, p. 174, *a. b.* f. und 175, *c.* und *d.*) keine Hülsenfrüchte, keine Kohlwurzeln, wie Rüben u. dgl. geniessen. Dieser fanatische Heide macht ferner (VIII, 238, *d.* f. und IX, p. 314, *a.*) den Christen einen Vorwurf darüber, dass sie Alles essen, besonders, dass sie das Kohlessen von den Heiden, bei denen es als eine Gemeinheit galt, angenommen haben und es noch übertreiben. An einer andern Stelle (ib. 175, *c.*) spricht er von Leuten, welche Schoten (λόβοι) essen; es muss also wenigstens Viele gegeben haben, welche solche nicht assen. Sextus Empiricus zählt auch eine Menge von verbotenen Pflanzen auf. So durften nach ihm die Initiirten des Jupiter Casius in Pelusium keine Zwiebeln (vgl. Juv. XV, 9), die Priester der lybischen Venus keinen Knoblauch essen. Manche, sagt er ferner, essen keine Krausemünze, Manche kein ἡδύοσμον (ebenfalls eine Art Mentha), und Manche keinen Eppich (dies scheint aber nicht allgemein gewesen zu sein, denn er sagt ausdrücklich: ἐν ἱεροῖς). «Es giebt Solche», fährt er dann fort, «welche sagen: sie würden lieber das Haupt ihres Vaters geniessen als Bohnen» (Hypot. III, c. 24, p. 184). Hier hatte er offenbar die Pythagoräer im Auge. Bekanntlich haben sich diese des Genusses der Bohnen, κύαμοι, enthalten. Viele Naturforscher halten diesen κύαμος für das Nelumbium speciosum (s. Elias Fries, über die Nymphäaceen der Griechen im Archiv schwedischer Naturforscher von Hornbusch, §. 3, p. 238 ff.); diese Ansicht ist aber durchaus falsch. Link (die Urwelt u. das Alterth. II, p. 417, 2. Ausg.) zweifelt nicht daran, dass κύαμος der Griechen und faba der Römer unsere Bohne sei, da Theophrast κύαμος ausdrücklich eine Hülsenfrucht nennt (hist. pl. c. 1). Link behauptet zwar auch (l. c. p. 418), dass die griechische Bohne verschieden sei von der ägyptischen und dass die Letztere Nelumbium speciosum heisse, wobei er auf Theophr. hist. pl. 4. 9. u. Dioscor. II, 128. verweist; allein die von uns angeführten Stellen aus Herodot und Diodor über das Verbot des Bohnengenusses kann sich nicht auf dieses, sondern nur auf unsere Bohnen beziehen; denn die Früchte des Nelumbium spec. wurden nach Herodot (II, 92) von den Aegyptern gegessen; vgl. Sommer l. c. p. 288. Anmk. *, wo die Meinung, als wäre κύαμος mit Nelumbium spec. identisch, durch triftige Gründe widerlegt wird.

Ueber den Ursprung des pythagoräischen Verbots, Bohnen zu essen, herrschen verschiedene Meinungen. Nach Gellius (Noct. Att. IV, 11) soll der bekannte Vers, welcher dieses Verbot enthält, von Empedocles herrühren; die Geoponici bezeichnen ihn dagegen als einen orphischen (s. Link, l. c. p. 420). Origines aber berichtet (philosoph. II, p. 42), dass Pythagoras jenes Verbot aus Chaldäa vom Zaratas (Zoroaster?) nach dem Westen gebracht habe. Diese Nachricht gewinnt durch unsere Mittheilung, dass auch unsere Ssabier, diese mesopotamischen Heiden, sich des Genusses der Bohnen enthalten haben, sehr an Wahrscheinlichkeit und Wichtigkeit. Der Grund, wesshalb Pythagoras den Genuss der Bohnen verboten hat, wird verschieden angegeben. Nach Plinius (XVIII, 12) geschah es desshalb, weil auf der Blüthe der Bohne litterae lugubres enthalten seien (vgl. Didym. Geop. II, 35. u. Link l. c. p. 417). Sehr bemerkenswerth ist der Grund, den Lucian (vit. auctio c. 6) einen Pythagoräer dafür angeben lässt, nämlich weil gekochte Bohnen, wenn sie eine bestimmte Anzahl von Nächten im Mondscheine stehen, in Blut übergehen. Prof. Ehrenberg in Berlin, durch meinen Freund Dr. Ferd. Cohn, Privatdocenten in Breslau, darauf aufmerksam gemacht, findet darin wiederum: «die durch Aberglauben und Mysticismus so höchst unglücklich und erschreckend einflussreich gewordene Kenntniss der Bluterscheinung auf Speisen», die sich von der ältesten bis auf die neueste Zeit verfolgen liesse (s. Monatsberichte der Verhandl. der Berl. Akademie der Wissensch. März 1849. p. 115. Januar 1850. p. 5 ff. u. Juni 1850. p. 216 ff.). Vgl. über dieses pythagor. Verbot Theophr. V, 21. VIII, 2. Lucian. Dial. mort. 20, 3. u. Porphyr. vit. Pythag. in Kisselings Ausg. der vita Pythag. des Jambl. T. III, P. II, p. 77. u. Phot. Bibl. Cod. 289, p. 1316 ed. Hoesch., wo ein Anonymus verschiedene Gründe dafür angiebt. Von den Neuern bemerkt Link (l. c. p. 429): «Es scheint, als ob man das geheime und heilige der Padma (die Lothosblume der Alten) auf die Bohne übertragen habe. Die äussere Aehnlichkeit der Nuss mit der Bohne war die Ursache, dass man die Lothospflanze die ägyptische Bohne nannte, zum Unterschiede von der griechischen, und nun ging man weiter. Die Heiligkeit der Lothospflanze ging auf die Bohne über, welche vielleicht in trockenen Ländern jene ersetzen musste. So entstand zuerst das Verbot, Bohnen zu essen, welches den Pythagoräern zugeschrieben wird». Wir glauben aber, dass die Bohne nicht als solche bei diesen und jenen verboten war, sondern nur weil sie eine Hülsenfrucht ist.

Der Hülsenfrüchte aber haben sich alle diejenigen enthalten, welche sich, wie wir gesehen haben, temporär oder perpetuell einer besondern Reinlichkeit befleissigten; denn fast alle von uns hier angeführten Nachrichten, welche vom Verbote, Bohnen zu geniessen, handeln, sprechen gleichzeitig davon, dass Manche sich der Hülsenfrüchte überhaupt enthielten. Auch Plutarch wirft ganz allgemein die Frage auf (quaest. Rom. c. 95): Warum diejenigen, welche sich einer besondern Reinheit befleissigen, keine Hülsenfrüchte geniessen? «Weil der Körper», antwortet er unter Andern, «zur Reinigung und Heiligung rein und geschmeidig sein muss, Hülsenfrüchte aber blähen und bringen einen Ueberfluss von Säften hervor, wesshalb dann mannigfache Reinigungen nöthig sind; oder weil dieselben wegen ihrer blähenden und auftreibenden Natur zum Geschlechtsgenusse reizen».

«Die Bohne, bemerkt Link (l. c. p. 420 f.), war auch bei den Römern, deren Sprache und Sitten der indischen näher standen als die griechischen, eine heilige Frucht; dieses beweisen die Fabariae, der Carna Dea geweiht — s. Ovid. Fast. VI, 101 ff. und Macrob. Sat. I, 12, p. 261. —; die schwarze Bohne, womit man die Lemures vertreibt und die Faba referiva, welche man von der Aussaat zurückbrachte, um doch etwas zurückzubringen». Der Flamen Dialis durfte die Blume des Bohnenstengels nicht anrühren, ja nicht einmal nennen (Plin. XVIII, 12. vgl. Hartung, Rel. der Römer, I, p. 56. u. Schuch, röm. Privatalterthümer, p. 414).

Es scheint, dass die Sitte, keine Bohnen oder überhaupt keine Hülsenfrüchte zu essen, viel allgemeiner verbreitet war, als der Brauch, sich des Genusses verschiedener Gemüsearten zu enthalten. Denn Philostratus lässt (vit. Apoll. I, 8. vgl. ib. 22. und VI, 15) seinen ascetischen Helden Apollonius aus Thyana Gemüse essen, und zwar desshalb, weil dieser alles das, was die Erde von selbst hervorbringt, für rein erklärt. Vielleicht aber versteht Philostratus hier nur solche Gemüsearten, welche weder gesäet noch gelegt werden, worauf der hier angeführte Grund hinzudeuten scheint (vgl. die oben angeführte Stelle aus Julianus). Pythagoras soll sogar über die Heilkräfte des Kohls geschrieben haben (Link l. c. p. 424); der Kohl muss also wohl gegessen worden sein. Vgl. Plin. XX, 39. u. Athen. IX, p. 370, wo brassica zu den Zauberkräutern gerechnet wird. Ebenso wurde die Meerzwiebel in der Magie angewandt (s. Lucian. Menipp. c. 7); vielleicht wurden diese Pflanzen eben desshalb von den Ssabiern nicht gegessen. — Ueber andere bei

unsern Ssabiern nicht verbotenen Pflanzen, die aber bei andern Heiden des Westens wenigstens unter Umständen verboten waren, vgl. Sommer l. c. p. 288 ff. u. p. 357 f.

77) Die Lesart Hottingers (l. c.) und des Cod. P. يتغذى würde den entgegengesetzten Sinn geben: einige von ihnen nähren sich, — darauf aber müsste die Präposition ب folgen, während تعدّى richtig den Accus. regiert. Diese Lesart wird auch bestätigt durch Abûl-farag' (l. c.), dessen وبعضهم sich an das vorangehende ولا ياكلون «sie essen nicht» anschliesst, wogegen ein Anonymus in der von Bernstein herausgegebenen Schrift: De initiis et originibus religionum in oriente dispersarum, quae differunt a religione Christiana, Berl. 1817, S. 57 des arabischen Textes, nach jenem وبعضهم ein ياكل «sie essen» eingeschoben hat. Der Sinn bleibt sich im Ganzen gleich; denn welche Lesart man auch annehme, immer geht daraus hervor, dass es Ssabier gab, welche sich des Genusses der genannten Pflanzen enthielten.

78) لوبيا heisst eigentlich Phaseolus vulgaris und multiflorus (s. Avic. 201. Serap. 81. u. vgl. Sprengel, Gesch. d. Botan. I, p. 222. und Sacy zu 'Abdollathîf, Relat. de l'Egypte, p. 38. u. 39) und ist mit der Schminkbohne identisch.

79) Blos Cod. B. hat والقسط «Costus», welcher aber nicht geniessbar ist; diese Lesart ist wahrscheinlich nur durch Weglassung der diacritischen Punkte entstanden.

80) Vgl. oben Anmk. 78. u. unten Text Nr. IV, §. 27.

81) Vgl. oben Anmk. 78.

82) Aus Porphyrius (l. c. I, 14) geht zwar hervor, dass die Alten einen Widerwillen gegen das Kameel hatten, allein eine Verabscheuung dieses Thieres in dem Grade, wie es bei den Ssabiern der Fall war, haben wir nirgends gefunden.

83) Die Codd. B. u. L. haben hier für مرض «die Krankheit», وجع, «der Schmerz, das Leiden». Das Wort وضح ist nach dem Qâmûs gleichbedeutend mit برص, «der weisse Aussatz, λεύκη», der von den Aerzten auch als lepra mosaica bezeichnet wird. Diese Krankheit ist in Vorderasien einheimisch und kommt auch in der

Bibel oft vor; vgl. Exod. 4, 6. Num. 12, 10. bes. Lev. 13. und an vielen andern Stellen.

84) Ist identisch mit der lepra nodosa oder luberculosa. Ueber den Character dieser beiden hier angeführten Krankheiten und die classischen und medicinischen Notizen über dieselben, wie über die dem hier Berichteten im Allgemeinen analogen mosaischen Vorschriften, s. Winer R. W. I, p. 114 f. Art. Aussatz u. vgl. Sommer l. c. p. 276.

85) Die Worte: «oder irgend eine ansteckende Krankheit» deuten darauf hin, dass diese Vorschrift eine rein medicinische ist. Aus dieser Stelle, wo es blos heisst, dass man sich von den mit solchen Krankheiten Behafteten fern hielt oder sie vermied, geht hervor, dass dieselben nicht eingesperrt wurden, was auch bei den spätern Juden nicht geschah (vgl. Matth. 8, 2. Luc. 5, 12. 17, 12), wie die Aussätzigen nôch jetzt in Arabien frei herumgehen dürfen, vgl. Niebuhr, Beschreib. p. 136. u. Winer l. c. p. 117. — Bei den alten Persern aber durfte ein Aussätziger oder ein mit dem weissen Ausschlage Behafteter gar nicht in die Stadt kommen, und wenn er ein Fremder war, wurde er eiligst aus dem Lande getrieben (Herod. I, 138), vgl. jedoch Jescht-Sade 491. A. II, p. 176. Rhode, die heilige Sage des Zendvolkes p. 503. und Sommer l. c. p. 276 f. — Aelian bezeichnet die weisse Fleckenkrankheit und den Aussatz als Krankheiten, welche allen Asiaten verhasst sind (H. A. X, 16).

86) Die Syrer waren im Allgemeinen von jeher unbeschnitten (s. Herod. II, 101), und nur diejenigen, welche ein höheres Priesteramt verwalteten, scheinen beschnitten gewesen zu sein; denn Dio Cassius berichtet (79, 11) von dem syrischen Kaiser Elegabalus ausdrücklich, dass er sich als Sonnenpriester beschneiden liess, weil dies einem solchen Priester besonders zukäme. Unser Berichterstatter sowohl, als Schahristânî, der (l. c. p. 250. unten Text IV, §. 28) dasselbe von ihnen aussagt, scheinen diesen Punkt wahrscheinlich blos als Mohammedaner hervorzuheben. Wir erinnern noch an unsere obige Mittheilung, dass auch die Jezîden, von denen wir vermuthen, dass sie Ueberreste der alten Heiden des Landes sind, ebenfalls keine Beschneidung haben; s. oben Bd. I, Buch II, C. X.

87) Diese Worte scheinen von dem unmittelbar vorhergehenden besonderen Umstande zu dem allgemeinen Princip aufzusteigen, auf dem er beruht, nämlich zu dem Grundsatze, die Werke der Natur, als absolut oder relativ vollkommen, nicht durch Verstümmelung, Verkrüppelung, Verkünstlung, überhaupt Verkümmerung oder Ent-

stellung irgend welcher Art zu entstellen. Darauf bezieht sich wohl auch der oben §. 2, p. 5. von den Ssabiern ausgesprochene Satz, nämlich: «Sie verwerfen das, was der ursprünglichen Natureinrichtung zuwider ist».

§. 8.

88) Bei Schahristânî (l. c. II, p. 250. u. unt. Text IV, §. 28) heisst es ebenfalls von den Ssabiern وامروا بلتزويج بولى وشهود «Sie schreiben vor, sich in Gegenwart des Schwiegervaters und vor Zeugen zu verheirathen». Die Rabbinen finden es nicht nöthig, letzteres ausdrücklich zu bestimmen, sondern setzen es, gestützt auf Deut. 19, 15., voraus. Daher wird im Talmud Tract. Qidùschin f. 65, *a.* f. blos die Frage aufgeworfen: ob die Ehe gültig sei, wenn blos ein Zeuge bei der Schliessung derselben zugegen war? Dies wird verneint. Bei den Ssabiern mögen bei einem Ehebündniss desshalb Zeugen nöthig gewesen sein, weil die Ehe, nach den Ansichten der meisten Orientalen, eben so gut ein Vertrag ist, wie jeder andere. Von diesem Standpunkte aus wurde sie auch von den Rabbinen aufgefasst; bei jedem Vertrag aber waren immer, selbst nach attischem Rechte, Zeugen nöthig (vgl. Wachsmuth, hellen. Alterth. II, 180). Uebrigens hatten die Alten auch sogenannte Brautführer (*παρανυμφίοι*), die vielleicht zu gleicher Zeit als Zeugen des Ehepactes galten; s. Hugo Grotius ad. Matth. 9, 15. u. vgl. Fabricii bibliogr. antiq. XX, 5, p. 594 f. Aus diesem Grunde mag auch die Gegenwart des Schwiegervaters beim Ehepact nöthig gewesen sein, weil der Vater der Braut nach orientalischen Begriffen eigentlich derjenige ist, welcher den Ehecontract mit dem Bräutigam abschliesst.

89) In Bezug auf die eheliche Verbindung mit nahen Verwandten hatten die verschiedenen Völker verschiedene Gebräuche. Dass dies bei den alten Hebräern verboten war, ist bekannt, s. Lev. 18, 6 ff. Von den Chaldäern sagt Cyrillus (cont. Julian. IV, p. 117, *d.*), dass sie sich mit ihren Müttern verbinden und mit ihren Schwestern vermischen. Ob dies der Wahrheit entspricht, ist fraglich; denn dasselbe sagt er auch von Griechen und Römern (ib. p. 39, *c.*), hinsichtlich deren es gewiss unwahr ist. Aehnliches wie Cyrillus berichtet Lucian (de sacrif. c. 5) von den Assyrern.

In Bezug auf die Perser wird vielfach behauptet, dass sie ihre Schwestern und sonst nahe Verwandte heirathen durften (Herod. III,

31. — scheint blos ausnahmsweise geschehen zu sein; — Philo, de decalogo, p. 778. Strabo XV, 3. Diog. L. 1, 7. Lucan. VIII, 404. Sextus Emp. Hypot. I, 5. u. III, 24, p. 178. Ctesias ap. Tertull. Ap. ad gent. c. 9. und ad nat. I, 15. Euseb. praepar. ev. I, 4, p. 11, *b*. Origen. c. Cels. 5. p. 248. Clem. Alexandr. Paedag. p. 131. und ib. Strom. p. 515. nach Xanthus in dessen Magica — aber blos mit Müttern und Töchtern, nicht aber mit Schwestern, vgl. Potter z. d. St. — Lucian. de sacr. 5. u. Julian. or. I, p. 9, *c.*, vgl. Brisson, de regno Persarum II, p. 230 ff. u. Spanh. obs. ad Julian. p. 89). Aus vielen von diesen Stellen geht hervor, dass diese Sitte blos bei fürstlichen und andern vornehmen Personen eingeführt war, nicht aber beim Volke. Aus den Originalwerken der Perser aber wissen wir, — in so fern man aus der Anquetil'schen Uebersetzung überhaupt berechtigt ist, irgend eine Folgerung zu ziehen, — dass bei denselben die eheliche Verbindung mit Blutsverwandten, namentlich mit Geschwistern, nicht blos gestattet, sondern sogar als ein Weg zum Segen betrachtet und dass solchen Ehebündnissen der Name: «die reinen und heiligen Ketudas» beigelegt wurde (s. Avesta I, p. 142. 164. u. 196. u. vgl. Sommer l. c. p. 276).

Bei den Aegyptern war die Verheirathung mit nahen Verwandten und sogar mit Geschwistern gesetzlich gestattet (s. Lev. 18, 3. Philo, de Decalogo, p. 780, *a*. Diodor. I, 27. Diog. Laert. I, 2. Sext. Emp. l. c. I, p. 31. III, p. 178 u. 182. vgl. Wilkinson, manners and cust. of the anc. Egypt. III, p. 63. u. Sommer l. c. p. 299 f.). Eben so mag dies bei den alten Canaanitern erlaubt gewesen sein (s. Levit. 18, 3).

Bei den Griechen scheint eine Verheirathung mit der Mutter oder Tochter immer verboten, mit der Halbschwester vom Vater dagegen in älterer Zeit erlaubt, später aber wenigstens nicht mehr Sitte gewesen zu sein (s. Cornel. Nep. Praef. u. Cimon I. Demosth. adv. Eub. p. 538. Plato de rep. V, p. 461. Cyrill. VI, p. 185. Sext. Emp. l. c. p. 178. Philo l. c. p. 779. Lucian. Menipp. c. 3. Julian. or. I, p. 9. u. ap. Cyrill. p. 138. Suidas s. v. *Κίμων*, u. vgl. Muret. Var. lection. 15, 5. Gebhard. ad Corn. Nep. v. Cim. Paul. Vaët. ad Herodian. p. 71 f. Sam. Petit, Leg. Attic. p. 447 f. Menag. ad. D. Laer. p. 33. u. Spanh. l. c. wo viele Citate darüber sich finden). Aus den meisten dieser Stellen geht aber blos hervor, dass dies in Athen und Sparta oder bei den Doriern überhaupt, — denn nach Pausanias (IV, 2, 3) soll ein alter messenischer König, Aphareus, seine Schwester von der mütterlichen Seite geheirathet haben, — erlaubt war. Bei den

übrigen Griechen aber war es verboten. eine Schwester zu heirathen (s. Artemid. V, 15). Wenn wir Tertullian glauben dürfen, haben die alten Macedonier selbst ihre Mütter geheirathet (s. Apoll. ad gent. c. 9. vgl. jedoch Noris, Epoch. Syromacedonum p. 135 f., der das Gegentheil davon behauptet). In der von Tertullian angeführten Stelle aus Ctesias ist übrigens von den Macedoniern zur Zeit des Oedipus die Rede, die nicht maassgebend für die spätern sein können. Von den spätern Macedoniern sagt Pausanias ausdrücklich (I, 7, 1), dass sie wenigstens ihre Schwester nicht heirathen durften.

Bei den Römern dagegen war in der älteren Zeit eine Heirath selbst mit entferntern Verwandten verboten; später schlich sich, durch die laxe Moral der Grossen, die Sitte ein, entferntere Verwandte, wie Geschwisterkinder, zu heirathen; in Beziehung auf nahe Verwandte aber, wie Geschwister und Tanten, blieb dies immer verboten (s. Corn. Nep. l. c. Sext. Emp. l. c. u. Fabric. z. d. St. Lucan. VIII, 404. u. X, 357. Tacit. ann. XII, 6. Sueton. in Claud. 26. Juvenal. Sat. VI, 157. Plut. quaest. Rom. c. 6. u. c. 108; vgl. Grotius, de jure belli et pacis II, 5. Spanh. l. c. Fabricii bibliogr. antiq. XX, 6, p. 597 f. Michaelis, die Eheges. p. 127 ff. und Glück, Erläut. der Pandekten XXIII, p. 289 ff.). Ob die Ssabier dieses Verbot, als Bewohner einer römischen Colonie (s. oben Bd. I, Buch I, C. IX), von den Römern angenommen haben, oder ob es ein altes Landesgesetz war, können wir nicht entscheiden. Das Letztere möchte indessen näher liegen, wenigstens haben wir keine Beweise von dem Gegentheil.

90) Hottinger übersetzt diese Stelle (l. c. p. 281): «Legé autem apud eos sancitum est, ut mas et femina pariter consuescant.» Was er mit diesem «consuescant» meint, weiss ich nicht. Nach dem Zusammenhang ist das Wort فريضة hier von ehelichen Rechten und Pflichten überhaupt zu verstehen, insofern sie durch das Gesetz und nicht durch blosses Herkommen sanctionirt sind; vgl. Abrah. Ecchell. l. c. p. 337.

91) Hottinger übersetzt diese Stelle (l. c. p. 281): «repudium non concedunt, nisi ob manifestum adulterium». فاحشة kann dies zwar bedeuten, wie im Koran 4, 30., im Allgemeinen aber heisst es: res foeda et inhonesta, und عن فاحشة ظاهرة unserer Stelle entspricht dem in ähnlicher Verbindung stehenden بفاحشة مبينة des

Koran 4, 23., dessen Erklärung bei Beidhâwî mit der des ערות דבר Deut. 24, 1. bei den Rabbinen übereinstimmt; vgl. damit Beidhâwî's erste Erklärung von demselben Ausdruck Sureh, 65, 1. und Abr. Ecchell. l. c., der diese Stelle übersetzt: «Non datur repudium nisi ob causam manifestam apertae turpitudinis und bemerkt: «فاحشة enim est turpitudo quaecunque, et non solum adulterium, sed extenditur ad verba, ad gestus, imo et ad morbos aliquos, quorum causa non semel suas dimittunt uxores». Nach der eben angeführten Stelle aus Deut. 24, 1. kann eine Frau wegen einer ערות דבר geschieden werden. Darunter ist aber durchaus nicht eine Untreue zu verstehen, denn dafür ist im Mosaismus, wenn es durch Zeugen bewiesen wurde, die Todesstrafe gesetzt; für blossen Verdacht aber finden sich Num. 5, 12 ff. ganz besondere Vorschriften. Die Rabbinen im Talmud (Gitthîn f. 90, *a.* u. *b.*) verstehen unter ערות דבר blos ein unanständiges, unzüchtiges und unweibliches Benehmen. Dafür, dass ערות דבר ebenfalls nichts Anderes als res foeda bedeutet, spricht auch Deut. 23, 15. — Es scheint mir, dass diese ssabische Vorschrift über Ehescheidung keine aus dem Occident verpflanzte, sondern eine einheimische Sitte war. Aus der Zeit, als Harrân noch römische Colonie war, und aus dem römischen Rechte kann diese Vorschrift nicht abgeleitet werden; denn bei den Römern waren Ehescheidungen in der älteren Zeit überhaupt sehr selten und konnten blos wegen Ehebruch stattfinden (s. Plut. quaest. rom. c. 14. und Wächter, über Ehescheidungen bei den Römern, p. 66); später aber, als der römische Einfluss in Harrân möglich war, herrschte bei ihnen eine grosse Leichtfertigkeit in Bezug auf Trennung der Ehe, und jeder Mann handelte ziemlich nach Willkür (s. Val. Maxim. VI, 3, 10—12. Plut. Cic. 41. Dio Cass. 56, 18. u. v. a. St. u. vgl. Fabric. l. c. XX, 7, p. 599 f.). Von griechischem Einfluss kann hier bei den Harraniten eben so wenig die Rede sein, da das Gesetz bei den Griechen der ἀπόπεμψις, d. h. der Scheidung, welche vom Manne ausging (und von dieser ist hier die Rede), keine Hindernisse in den Weg legte und der Mann seine Frau ohne Weiteres fortschicken konnte, nur musste er derselben ihr Eingebrachtes entweder zurückgeben, oder die Mine mit 9 Obolen monatlich verzinsen (vgl. Meurs. Them. Att. 2, 19. Sam. Petit l. c. p. 459. Scaliger. ad Eus. p. 173 f. Potter, Archaeol. Gr. IV, 12. u. Fabricius l. c. XX, 7, p. 599). Es wäre allerdings auch möglich, dass diese Vorschrift der Harraniter über Ehescheidung, welche der Willkür Schranken

setzte, erst durch die christlichen Kaiser eingeführt wurde, von denen Constantin, Honorius, Theodosius, Constantinus und besonders Justinian manche strenge Verordnungen in Bezug auf die Ehescheidung erlassen haben (s. L. I, C. Th. de repud. 3, 16. ib. L. II, 3, 16. u. VIII, 5, 17. u. Nov. 22. u. 117. 127. c. 4. 134 c. 10. 11). Es ist uns aber jedoch wahrscheinlicher, dass in Vorderasien das Weib wenigstens durch die Sitte schon in der ältesten Zeit vor einer willkürlichen Verstossung geschützt war; vgl. Selden. de uxore Haebraica III, c. 18—33. u. s. bes. ib c. 22. p. 342. in Bezug auf den Rigorismus der alten orientalischen Völker hinsichtlich der Ehescheidung.

Zu der hier angeführten Vorschrift über Ehescheidung fügt Schahristânî (l. c. II, p. 250, s. unten Text IV, §. 28) noch hinzu, dass sie blos durch einen richterlichen Ausspruch stattfinden könne. Wir lassen es hier unentschieden, ob damit gemeint ist, dass die Scheidung überhaupt nur erst dann stattfinden könne, wenn der Richter den Scheidungsgrund als triftig anerkannt hat, wie es nach manchen europäischen Gesetzen noch jetzt der Fall ist, oder dass die Scheidung nicht selbstständig durch den Mann geschehen könne, sondern durch den Richter erfolgen müsse, wie es durch die rabbinischen Gesetze vorgeschrieben ist. Nach diesen nämlich kann sich der Mann von seiner Frau aus jeder, wenn auch noch so geringfügigen, Ursache scheiden lassen; dagegen muss die Scheidung selbst durch einen anerkannten Richter oder durch drei Personen (nach den rabbinischen Gesetzen vertreten 3 Laien immer die Stelle eines öffentlich angestellten Richters) in Gegenwart von Zeugen und mit vielen Formalitäten stattfinden (s. die Gutachten des R. Isaac ben Scheschet Nr. 389. u. Schulchan Aruk, IV, 154. Seder-ha-Geth, Anfang). Wir vermuthen jedoch, dass hier die erste Deutung die richtige ist, da im entgegengesetzten Falle statt des بحكم bei Schahristânî بحضرة oder بمحضر das passende Wort wäre.

92) Obgleich es möglich ist, hier im Pass. تراجع المطلقة und darauf ebenfalls ein (unpersönl.) Pass. يجمع zu lesen, so haben wir doch wegen des unbequemen Anschlussses an das offenbar active يطأمن vorgezogen, so zu übersetzen, als ob es hiesse: ولا يراجع (الزوج) المطلقة ولا يجمع الخ

Die mosaische Bestimmung ist in dieser Beziehung nicht so streng; denn sie verbietet nur dann die geschiedene Frau wieder zu heirathen, wenn sie nach der Scheidung schon einen andern Mann gehabt hat (s. Deuter. 24, 2 f. u. vgl. Jer. 3. 1).

Diese Vorschrift scheinen die Ssabier ebenfalls nicht von den Römern oder den Griechen angenommen zu haben; denn bei diesen sowohl, wie bei jenen war in älterer Zeit die zweite Ehe überhaupt verpönt (s. Paus. II, 21, 8. Diod. Sic. XII, 18. Virg. Aen. IV, 23 ff. Plut. quaest. rom. c. 105. Val. Maxim. II, 2, 3. Joseph antiq. 18, 6, 6. u. vgl. Winer R. W. I. p. 299, Art. Ehescheidung); in der Zeit aber, in welcher die Harraniter mit den Römern in Berührung kamen (s. oben Bd. I, Buch I, C. IX), war es bei den Römern etwas Alltägliches, sich von der Frau zu scheiden und sie dann wieder zu heirathen (s. Juvenal. VI, 224. Martial. VI, 7. X, 41. und Phot. Cod. 242, ed. Hoeschel, p. 1037. und vergleiche Hasse, Güterrecht der Ehegatten I, 129 ff.). Wir halten daher diese Vorschrift, eine einmal verstossene Frau nicht wieder zu heirathen, für eine alte syrische Landessitte, die aber bei den Israeliten nicht in voller Strenge, sondern blos soweit die Sittlichkeit es fordert, ausgeübt wurde; vgl. Rosemüller zu Deut. 24, 2 f.

93) Eben so Schahristânî l. c. II, p. 250. u. unten Text IV, §. 28. — Die Bigamie war bei vielen alten heidnischen Völkern unerlaubt. Bei den alten Persern, sagt Rhode (heilige Sage, 443), durfte jeder Mann gesetzlich nur eine Frau haben; vgl. jedoch Herod. I, 135. u. III, 88. Strabo XV, 733. und Clemens Alexandrinus, Paed. p. 131., welche das Gegentheil davon aussagen, wiewohl der Letzte blos von fürstlichen Personen zu sprechen scheint. Bei den Aegyptern durfte wenigstens der Priester nur eine Frau haben; s. Diod. Sic. I, 80. und vgl. Herod. II, 92., der die Bewohner des Marschlandes in Aegypten, als in Monogamie lebend, bezeichnet, u. Fabricii bibliogr. antiq. XX, 11. p. 605. Bei den Athenern soll die Polygamie schon von Cecrops verboten worden sein, was wenigstens darauf hinweist, dass die Monogamie in Griechenland uralt ist; s. Sam. Petit ad Leg. Attic. p. 434. u. vgl. Herod. l. c. Porphyr. ap. Cyrill. c. Jul. VI, p. 186, *d.* u. Aelian V. H. XII, 1. Auch bei den Lacedämoniern scheint die Monogamie sehr frühzeitig eingeführt worden zu sein; Pausanias erzählt nämlich (III, 3, 7), dass ein alter lacedämonischer König, Anaxandrides, gleichzeitig zwei Frauen gehabt hätte; Pausanias bemerkt aber zugleich, dass er dies auf Befehl der Ephoren gethan hätte, weil die erste Frau keine Kinder hatte, und

dass er der Einzige war, welcher dies that. Zwar wird bei Aelian (V. H. XIII, 9) vom Tyrannen Dionysius dem Aelteren zu Syrakus erzählt, er habe zwei Frauen sogar an einem Tage geheirathet; dies scheint aber eine einzeln stehende Ausnahme gewesen zu sein.

Bei den Römern war die Polygamie ebenfalls streng verpönt, und das Verbot der Vielweiberei wird schon Numa zugeschrieben (Festus s. v. pellex.). So sagt Plutarch von dem Triumvir Antonius in dessen Lebensbeschreibung, dass er der erste Römer gewesen sei, der zwei Frauen zugleich gehabt habe. Bei Valerianus und Gallienus L. 18. Cod. ad legem Juliam de adulteriis (9, 9) heisst es: «Eum, qui duas simul habuit uxores, sine dubitatione comitatur infamia.» Eben so nach Diocletianus und Maximianus L. 2. Cod. de incestis et inutilibus nuptiis (5, 5): «Neminem qui sub ditione sit Romani nominis binas uxores habere posse vulgo patet; cum et in edicto Praetoris huius modi viri infamia notati sunt, quam rem competens judex inultam, esse non patiatur.» Sextus Empiricus sagt auch (Hypot. III, c. 24, p. 180): «*νόμος τε παῤ ἡμῖν κελεύει μιᾷ (γυναῖκα) συνοικεῖν ἕκαστον*».

Woher das Verbot der Bigamie bei den Ssabiern herrührt, können wir nicht mit Gewissheit angeben. So viel aber steht fest, dass die Monogamie wenigstens in den ersten christlichen Jahrhunderten ziemlich allgemein unter den Heiden verbreitet war. In Bezug darauf sagt Tertullian (de exhort. castit. c. 13): «Denique monogamia apud ethnicos ita in honore est, ut et virginibus legitime nubentibus univira pronuba adhibeatur, et si auspicii causa, utique boni auspicii est». Möglich ist es allerdings, dass die Bigamie den Harranitern erst durch das erwähnte Diocletianische Edict, welches für alle galt, «qui sub ditione Romani nominis sunt», verboten wurde. Dafür aber, dass in Syrien auch in älterer Zeit die Bigamie nicht Sitte war, haben wir zwar keinen directen Beweis, wohl aber ein sogenanntes argumentum ex silentio. Sextus Empiricus führt nämlich (l. c.) als Gegensatz gegen die Römer, bei denen die Bigamie verboten war, die Thracier und die libyschen Gätuler an, bei denen die Polygamie gestattet sei. Wäre dieselbe auch bei den Syrern erlaubt gewesen, so würde er diese, deren Sitten und Gebräuche er oft als Gegensatz zu denen anderer civilisirten Völker anführt, den Römern gewiss lieber gegenüber gestellt haben, als die rohen Thracier und ein wenig bekanntes, barbarisches Volk in Libyen. Seine Behauptung, dass wir nicht einmal wissen können, was absolut schicklich und unschicklich sei, die er

durch die Zusammenstellung der entgegengesetzten Sitten verschiedener Völker zu bestätigen sucht, würde dadurch entschieden an Kraft gewonnen haben. Wir halten es daher nicht für ganz unwahrscheinlich, dass die Monogamie in ganz Syrien und Mesopotamien, mit Ausnahme Palästinas, dessen alte Bewohner sich vielfach zu den Lebensformen der Araber hinneigten, von jeher Sitte gewesen sei.

94) Dies scheint kein allgemeines Gesetz gewesen zu sein, sondern wir halten es für eine mit den neuplatonisch-ssabischen und auch rabbinischen Lehren über Enthaltsamkeit zusammenhängende moralische Forderung (s. Schahristânî l. c. II, p. 204, unten Text IV, §. 3. und Schulchan-Aruk I, 240. nach Rabbi Abraham ben David aus Pasqueira u. IV, 25). Demosthenes sagt in einer Rede (contr. Neaer. ap. Athen. XIII, 31, p. 573, *b.*): «*τὰς δὲ γυναῖκας* (*ἔχομεν*) *τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνεσίως.*» Dies ist am Ende ganz dasselbe, was hier von unsern Ssabiern gesagt wird. In einer spätern Zeit, als das in Fäulniss übergegangene Heidenthum eine krankhafte an Ascese streifende Moral hervorrief, lobt Damascius einen Schüler des Hierokles, Namens Theosebius, desshalb, weil er seiner Frau blos wegen Fortpflanzung des Geschlechts beigewohnt und ihr, da sie ihm keine Kinder gebar, die Wahl gelassen hatte, entweder sich von ihm zu trennen und einen Andern zu heirathen oder mit ihm zusammen zu leben, aber auf die Erfüllung seiner ehelichen Pflichten keinen Anspruch zu machen (Phot. c. 242, p. 1037. vgl. ib. p. 1073 f. ed. Hoesch.). Clemens Alexandrinus spricht auch von Götzendienern, welche sich des Beischlafs gänzlich enthalten (s. Strom. p. 533. u. vgl. Aelian. V. H. III, 30).

§. 9.

95) Ueber die den Ssabiern hier und anderwärts zugeschriebenen Lehren über die Seele s. oben Bd. I, Buch II, C. IX.

§. 10.

96) Für النفس hat Hottinger (l. c. p. 282) التغيير und übersetzt: «atque infamia exprobationis». Dies ist aber ohne Zweifel falsch; denn abgesehen von dem Sprachwidrigen des Ausdrucks und abgesehen davon, dass alle unsere Codd. die in den Text auf-

genommene Lesart haben, steht offenbar النفس als Gegensatz zu dem gleich darauf folgenden الجسم.

97) Die Codd. B., L. und Hottinger (l. c.) haben ein unächtes دعا nach فان; dieses fehlt zwar in den Codd. A. u. P., aber das فان statt des von dem Zusammenhange verlangten وان oder وانه scheint auch in ihnen von jener falschen Lesart herzurühren.

98) اخبر steht in besonderer Anwendung von Propheten und Wahrsagern, welche vom Verborgenen Kunde geben und Zukünftiges vorhersagen, was mit einem näher bezeichnenden Ausdruck اخبر عن الغيب oder بالغيب heisst. Daher wird unter den wunderbaren Dingen in Qazwînî's Kosmographie, ed. Wüstenf. I, p. 10. اخبر الكهنة aufgezählt.

99) Diese ganze Stelle über die Kennzeichen der Propheten findet sich fast wörtlich im Tâwârîch-el-'Hukamâ, vit. Idrîs (Ms. der k. k. Bibl. in Wien Nr. 105. f. 3, *b*.) als eine der Lehren, die Hermes den Anhängern seiner Religion gegeben hat, um die Propheten, die nach ihm kommen würden, zu erkennen (s. oben Bd. I, Buch I, C. VIII). Diese Stelle, welche zugleich den oben von uns festgestellten Text und Sinn bestätigt, lautet so:

ووعد اهل ملته بانبياء ياتون من بعده عدة وعرّفهم صفة النبىّ فقال يكون بريّا من المذمومات والافات كلها كاملا فى الفضائل الممدوحات لا يقصر عن مسئلة يسئل عنها مما فى الارض والسمآء ومما فيه دواء وشفاء من كل الم وان يكون مستجاب الدعوة فى كلّ ما يطلبه وان يكون مذهبه ودعوته المذهب الذى يصلح به العالم

«Er verhiess den Anhängern seiner Religion Propheten, welche nach ihm kommen würden, und gab die Beschaffenheit eines Propheten an, indem er sagte: er (der Prophet) ist frei von allem Tadelnswerthen und allen Gebrechen, dagegen vollkommen in allen lobenswürdigen, ausgezeichneten Eigenschaften; er ist unfehlbar und jeder ihm vorgelegten Frage gewachsen, mag ihr Gegenstand etwas auf der Erde und im Himmel, oder ein Heilmittel gegen irgend ein

Leiden sein. Ferner (ist ihm das eigenthümlich), dass seine Gebete in Bezug auf Alles, um was er Gott bittet, erhört werden, und dass seine Lehre und sein Bekenntniss der Art sind, dass dadurch die Wohlfahrt der Welt gefördert wird.»

Was diese so wenig heidnische Frage über die Kennzeichen der Propheten überhaupt anbetrifft (vgl. oben Bd. I, Buch II, C. I, A), so glauben wir, dass es mit ihr sich ungefähr eben so verhält, wie mit der Erörterung über manche rein mohammedanische Themata, über welche der Berichterstatter im Anfange dieses Capitels die Ssabier ihre Meinungen äussern lässt, und worüber wir oben Anmk. 20, p. 57 unsere Ansicht ausgesprochen haben. Hier kommt noch der besondere Umstand in Betracht, dass die Lehre von den Kennzeichen des Prophetenthums, علم امارات النبوّة, in der mohammedanischen Theologie eine sehr wichtige Rolle spielt und vielfach schriftstellerisch behandelt wurde (vgl. 'Hag'î Chalfâ I, p. 427, Nr. 1173). Wir finden da bei den Ssabiern dieselbe Erscheinung wieder, die wir bei den unter den Arabern lebenden Juden, wie Sa'adiah, Maimonides und vielen Andern, wahrnehmen, dass sie nach dem Muster der mohammedanischen Theologen sich mit Fragen befassten, um welche das Judenthum sich sonst nicht bekümmert hat. Auch die aristotelisirenden Philosophen unter den Arabern stellten als nothwendige Kennzeichen des wahren Prophetenthums drei Eigenschaften auf, die mit den ssabischen zum Theil übereinstimmen; s. Statio V. et VI. libri Mevâkif, ed. Soerensen, p. 170—175.

Die hier ausgesprochenen Ansichten über die Vorzüge, welche der Prophet besitzen müsse, finden sich übrigens auch im Talmud und theilweise sogar in der Bibel schon angedeutet. So heisst es im Talmud (Tract. Sabbath f. 92. u. Nedarim 38): אין הנביאה שורה אלא על חכם גביר ועשיר ובעל קימה «die Prophetie kömmt blos auf einen Solchen, welcher weise, stark, reich und von einer schönen äusseren Gestalt ist». An einer andern Stelle (Sabbath f. 30. u. Pesachim f. 117): אין הנביאה שורה לא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה «die Prophetie kömmt nicht auf ein träges Gemüth, sondern auf ein freudiges». In der Bibel ist ebenfalls die Ansicht vorherrschend, dass die Gebete eines echten Propheten immer erhört werden müssen, wofür sich unzählige Belege finden, und die Geschichte Bileams (s. besond. Num. 22, 6) zeigt deutlich, dass dieser Glaube an die Macht und Kraft des Gebetes der Propheten sehr alt und selbst bei den Heiden vorausgesetzt wurde.

§. 11.

100) In diesem, wie in den folgenden Sätzen, finden wir, dass die Ssabier in der Naturwissenschaft immer der Autorität des Aristoteles folgten. Dies mag theils daher rühren, dass Aristoteles vorzüglich in dieser Beziehung bei den arabischen Philosophen als ein Orakel galt, theils daher, dass hierin auch die Neuplatoniker, deren Lehren die Ssabier fast in allen Stücken folgten, mit Aristoteles übereinstimmten; vgl. Damascius ap. Phot. Cod. 242. p. 1045. ed. Hoesch.

101) Auch von el-Kindî wird im Fihrist und bei Ibn Abû-Ossa'ibijeh vit. el-Kindî eine Schrift erwähnt, betitelt: كتاب رسالة فى ان طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة وانه طبيعة خامسة «Eine Abhandlung darüber, dass der natürliche Grundstoff der Himmelssphäre von denen der vier Elemente verschieden und die Himmelsphäre ein fünfter natürlicher Grundstoff ist».

102) S. Aristot. de Coelo I, 8. 9. u. vgl. Plut. de Ei Delphico c. 11.

103) Vgl. oben Bd. I, Buch II, C. IX. und hier oben §. 9, p. 11.

104) Für وموجب der Codd. A., B. u. L. hat Cod. P. موجب, so dass dieses Wort kein Substantiv, sondern, wie allerdings gewöhnlich, ein Adjectiv zu خبر bildet: «und dass in Bezug auf ihn (Gott) kein affirmatives Prädicat möglich sei». So bleibt nach ssabischer Ansicht die via negationis der Scholastiker und mohammedanischen und jüdischen Philosophen des Mittelalters als einziges Erkenntnissmittel der Eigenschaften Gottes übrig; denn إيجاب ist der contradictorische Gegensatz von سلب, s. Ta'arifât, ed. Flügel, unter التناقض und الحكم; vgl. Statio V. u. VI. libri Mewâkif, ed. Soerensen p. 12 ff.: المرصد الثانى فى تنزيهم وهى الصفات السلبية.

105) Die Codd. B. u. P. haben سولودسوس, die Codd. A. u. L. سولوجسوس; durch Verwandlung des ء in ج haben wir das hier passende Wort συλλογισμός gewonnen.

106) Die Codd. A. u. B. haben فسلطا فوسيقا, die Codd. L. u. P. setzen für das erste ف ein ق; wir zweifeln nicht, dass dafür ein م gesetzt und das س getilgt werden muss, so dass es *μετὰ τὰ φυσικά* heisst.

§. 12.

107) Die Codd. A. u. B. haben يقربه, Cod. L. hat dasselbe ohne diacritische Punkte und Cod. P. يقرأه «welches die Ssabier lesen». Ist die letzte Lesart die ursprüngliche, so ist يقربه der Uebrigen aus dem vulgären يقريه entstanden.

108) Vielleicht ist diese Schrift identisch mit der von Abûlfarag' hist. dyn. p. 9 (7) erwähnten Schrift des Hermes in Fragen und Antworten an seinen Sohn Tat, die noch Abûlfarag' in syrischer Spache gesehen hat und die wiederum mit der bei uns bekannten pseudohermetischen Schrift Poemander eine und dieselbe sein kann.

109) Abûlfarag' sagt von den Ssabiern l. c. p. 282 (185) und unten Text Nr. VII: ومقالاتهم في التوحيد على غاية في التقانة «argumenta eorum ad probandam Dei unitatem longe firmissima sunt». Cod. B. hat اتقانه für التقانة, aber die so eben angeführte Stelle beweist genügend die Existenz des Wortes تقانة als eine Bildung des spätern Arabisch, in der Bedeutung Festigkeit, Tüchtigkeit, Gründlichkeit, Abstr. vom supponirten تقين, fest, tüchtig, gründlich; vgl. das syrische ܬܩܢܘܬܐ und das rabb. תקנא.

Cap. II.

110) Die Codd. A. u. B. haben ابشع, Cod. L. اشبع, Cod. P. ايشع und Hottinger (l. c. p. 249) wahrscheinlich اشع (er schreibt: Aschaeus). Diese letztere Namensform müsste man, um ihr eine

arabische Etymologie zu geben, als Elativ-Form von dem Namen شع ableiten. Da es kein بشع als Namen giebt, so dient die Lesart des Cod. P. blos zur indirecten Unterstützung des ابشع der Codd. A. u. B., wiewol mir diese Elativ-Form von بشع als Eigennamen an und für sich eben so unbekannt ist, wie die von شبع nach Cod. L. Möglich ist es aber auch, dass unser Berichterstatter als Christ ايشع hiess da dieser Name in der Form يشوع in zusammengesetzten Namen von Christen, wie عبديشوع u. بختيشوع vorkommt.

111) Die Codd. A., B. u. P. haben القطيعى; das الفطبعى des Cod. L. ist eine Unform, durch welche die Richtigkeit der ersten Lesart eher bestätigt als zweifelhaft gemacht wird.

112) Ueber die muthmaassliche Abfassungszeit dieses Buches, wie über den Autor desselben, s. oben Einleitung zu den Quellen, B, I.

113) Cod. L. مصر für مضر, darunter wäre Aegypten gemeint (vgl. Abûlfedâ, Geogr. ed. Reinaud, p. 103), was hierher durchaus nicht passt. Diâr-Modher ist nach Issthachrî (das Buch der Länder, p. 44) und Abûlfedâ (l. c. p. 273) ein District in Mesopotamien, in dem die Stadt Raqqah liegt Nach Edrîsî (übers. von Jaubert II. p. 155) war Sarûg' die Hauptstadt jenes Districtes.; denn dies ist der Sinn der Worte سروج مدينة ديار مضر, nicht: «Sarouj est ville dépendante du Diar Modher», wie Jaubert will, der in seiner Anmerkung übersehen hat, dass مدينة ديار مضر, mit Determination von مدينة durch den Eigennamen ديار مضر, etwas Anderes ist als مدينة من مدن ديار مضر. Im Mo'ag'g'em-el-Boldân (Ms. der k. k. Bibl. zu Wien, Nr. 115) findet sich darüber (f. 157, *a.*) folgende Notiz: ديار مضر بالضاد المعجمة وهو ماكان فى السهل بقرب من شرقى الفرات (im Ms. لعرات) نحو حران والرقة وسيمساط — (l. شمشاط nach Abûlfedâ, Geogr. ed. Paris. p. 276; denn سيمساط, Samosata ist eine ganz andere Stadt in Ostsyrien am Euphrat. Im Jacut des asiat. Museums in St. Petersburg, Nr. 591, heisst es ebenfalls unrichtig:

وسروج وتل موزن — سميساط) «Diâr-Modhar begreift alle in der Ebene, nahe am östlichen Ufer des Euphrats gelegene Orte, wie Harrân, Raqqah, Schimschâth, Sarûg' und Tel-Mauzen». Die hier zuerst genannten Städte, von denen Harrân auch bei Abûlfedâ, Geogr. ed. Par. p. 277 zu ديار مضر gerechnet wird, sind bekannt, über die letztere wenig bekannte Ortschaft aber geben wir hier eine Notiz aus demselben Ms. f. 83: تل موزن بفتح الميم وسكون الواو وسكون (l. nach dem Qâmûs und dem Jacut des asiat. Mus. in St. Petersb. N. 591. s. v.: وفتح) الزاى ولخره نون بلد قديم بين راس عين وسروج (im Ms. ist eine Lücke, im Cod. Petropol. بينه وبين راس عين نحو عشرة M. A. اميال nach عشرة) وهو مبنى بحجارة عظيمة سود يزعمون ان جالينوس كان به وخرب «Tel-Mauzen ist ein alter Ort zwischen Râs-'Aîn und Sarûg', von ersterem gegen 10 «Mil» entfernt. Der Ort ist aus mächtigen schwarzen Steinen erbaut. Man glaubt, dass Galen daselbst gelebt habe. Der Ort ist jetzt zerstört». In Jaubert's Uebersetzung von Edrîsî heisst er zweimal, II. p. 137. u. p. 152, unrichtig: Tel-Mouran, تل موران. Im Jakut des asiat. Mus. in St. Petersb. steht noch (s. v.) die Nachricht, dass 'Ajass ben Ganem diese Stadt im Jahre 17 der Heg'. nach der Uebergabe von Roha (Edessa) erobert hat.

114) Ueber die Zeit dieses Krieges siehe oben Bd. I, Buch I, C. VI.

115) Es scheint also, dass die Christen jener Gegend mit Annahme des Christenthums auch ihre alte heidnische Tracht abgelegt haben; vgl. weiter unten in diesem Capitel, wo auch von einem Gurte, den die Christen allein als solche trugen, die Rede ist. Sonst habe ich diese Nachricht, dass die Christen in jenen Ländern in den ersten christlichen Jahrhunderten auch durch die Tracht sich von den Heiden auszuzeichnen suchten, nirgends gefunden. Die Juden scheinen zu dieser Zeit ebenfalls eine besondere Tracht gehabt zu haben; s. Talmud Tract. Synhedrion f. 74. vgl. jedoch für das Gegentheil Tract. Nedarîm f. 22. Ueber die verschiedenen Kleidungsstücke und Trachten der Alten siehe Fabricii bibl. gr. antiq. XVIII, 9, p. 571 f.

116) Es ist uns sonst nicht bekannt, dass die alte Bevölkerung in Mesopotamien langes Haar trug, wohl aber wissen wir es von

den Babyloniern bestimmt. Herodot sagt dies von ihnen ausdrücklich (I, 195). Die Männer auf den zahlreichen Sculpturen, die von Botta und Layard auf der Stelle des alten Nineveh aufgefunden wurden, haben alle sehr langes, gekräuseltes, nach hinten herabwallendes Haar. Ja selbst die verschiedenartigen Völkerschaften dieser Länder haben solches Haar getragen; denn auch auf Sculpturen, welche Belagerungen darstellen, tragen die Belagerer sowohl als die Belagerten langes Haar. Die Priester der Cybele trugen auch langes Haar, s. Movers, Phönizier I, p. 628, bes. die Anmk. *.

117) Cod. L. u. Hott. l. c. p. 248 haben das Wort قرة nicht, aber der Grossvater des Sinân hiess wirklich so; vgl. die folg. Anmk.

118) Ueber Th'âbit ben Qorrah, wie über dessen Sohn Sinân, die beide sehr berühmte und gelehrte Ssabier waren, s. oben Bd. I. Buch I. C. XII. Nr. I. u. III. u. oben Bd. II. p. ı-ıv.

119) Lies فمجمجوا statt فجمجموا. — مجمج ist eine Wiederholung von مجّ, Flüssigkeiten aus dem Munde spritzen oder sprudeln; demgemäss bedeutet es nach dem Qâmûs ursprünglich: wie ein beständig Speichel Aussprudelnder undeutlich spreche; dann aber auch: nicht gerade mit der Sprache gegen Andere herausgehen, sondern sie durch täuschendes Hin- und Herreden ungewiss machen; vgl. das rabbinische גמגם, welches häufig dieselbe Bedeutung hat.

120) In einem Schreiben an Hrn. Prof. Fleischer haben wir zwei Stellen aus dem 21. u. 24. Cap. des Morûg'-eds-Dsahab des Mas'ûdî über die ursprüngliche Bedeutung der Namen Zend und Pazend und über den Ursprung und die frühere Bedeutung des Wortes Zendîq mitgetheilt (s. Zeitschr. der deutsch. morg. Gesellsch. Bd. VI. p. 408 f.). Nachträglich fanden wir, dass die letztere Stelle schon von Quatremère (im Journ. As. S III. Bd. II. 1836, p. 131 f.) mitgetheilt worden ist. Nach dieser Stelle nannten die Perser denjenigen. welcher «ihnen in ihrer Religion etwas dem vom Himmel geoffenbarten Avesta Entgegengesetztes vorbrachte und sich, statt an das Avesta, an seine Ausdeutung, das Zend, hielt», Zendî oder Zendîq. In eben dieser Stelle heisst es auch, dass die Dualisten, d. h. die Manichäer, gleichfalls Zendîqiten genannt wurden, was auch aus der von Quatremère aus Ibn el-Ath'îr (l. c. p. 132 f.) mitgetheilten Stelle hervorgeht; vgl. oben Bd. II. p. 54, Anmk. 8. Schahrastâni

l. c. p. 185; den Comm. des Ibn Badrûn zum Gedichte des Ibn 'Abdûn, ed. Dozy, p. 28; Abûlfed. Ann. II. p. 44 u. 50 u. Spiegel, Gramm. der Parsispr. p. 121 f. u. 25. Es ist aber keinem Zweifel unterworfen, dass der Name Zendiq bei den Mohammedanern seit etwa der Mitte des 2. Jahrh. öfters ungefähr so viel, wie Ketzer, Ungläubiger und auch zuweilen Freigeist, Atheist bedeutete. In unserer Stelle scheint el-Mâmûn unter الزنادقة einfach Ungläubige, — *mécréants*, wie Hr. v. Hammer es übersetzt — oder Manichäer gemeint zu haben, von denen eine Anzahl mit einem Bischof an der Spitze damals in Harrân gelebt haben soll (s. Assem. Bibl. or. II. p. 112 u. die folg. Anmk.; vgl. jedoch oben Bd. I. p. 464 ff.

121) Hottinger liest l. c. p. 250 الرس für الرأس und übersetzt es daher, indem er die اصحاب الرأس für die اصحاب الرس des Corân (Sur. 25, 40), hält, durch «socii putei, lapidibus obstructi». Er bemerkt dabei «*Themudis temporibus*»; wie hätten aber die längst vor Mohammed untergegangenen Th'amûditen zu Harûn er-Raschîd in Beziehung treten können? Unzweifelhaft richtig lesen alle unsere Codd. الرأس «des Kopfes». Unter diesen اصحاب الرأس «Besitzern des Kopfes», kann el-Mâmûn die harrânischen Heiden gemeint haben, die sich nachher Ssabier nannten, und von denen im folg. Capitel erzählt wird, dass sie einen Menschenkopf hatten, der nach vielfachen Zubereitungen ihnen Orakel ertheilte; vgl. das folg Capitel und bes. unsern «Excurs» unten p. 142 ff. So weit uns aber die Geschichte des Chalifen Harûn er-Raschîd aus gedruckten und ungedruckten Werken bekannt ist, finden wir nirgends die entfernteste Andeutung von irgend einem Ereignisse, welches sich unter seiner Regierung mit diesem mysteriösen Kopfe zugetragen hätte. Wir glauben daher, dass dem Chalîfen el-Mâmûn, als er den Harrâniern zurief: «Ihr seid also Zendîqiten, Götzendiener, und eben diejenigen, welche zur Zeit meines Vaters er-Raschîd einen Kopf besessen haben», dabei zwei Ereignisse vorschwebten, die er unter einander confundirte, und von denen das erste sich zur Zeit seines Grossvaters el-Manssûr und das andere zur Zeit seines Vaters zutrug. In der vorigen Anmerkung ist gesagt worden, dass die Manichäer es waren, welche vorzugsweise von den Mohammedanern als Zendîqiten betrachtet wurden. Ferner haben wir oben (vgl.

die vorige Anmk.) nachgewiesen, dass in Harrân eine Anzahl Manichäer wohnte. Von diesen wurde im Jahre 765 p. Chr. das Gerücht verbreitet, dass sie zum Osterfest einen Menschen schlachteten, dessen Kopf sie anbeteten. Der jacobitische Patriarch Dionysius I. erzählt nämlich in seiner Chronik, die bis z. J. 775 geht und in der er also ein Ereigniss seiner Zeit berichtet (bei Assemanni l. c.) folgendes: «Per idem tempus (765 p. Chr.) Abbasus, Gezirae Ameras seu Praefectus (dieser hiess nach dem Târîch 'Aînî, Bd. II, Ms. ar. des Mus. asiat. Petrop. Nr. 524, *a.* f. 499, *b.* u. 558, *a.* ad an. 143. u. 155. 'Abbâs ben Moh'ammed ben 'Alî und war Statthalter von Mesopotamien vom Jahre 143—155 = 760—773) in Manichaeos, qui in urbe Haran morabantur, maleficiorum reos gravissimis poenis animadvertit. Eorum flagitium hac ratione deprehensum. Habebant illi coenobium ad orientem urbis Haran positum, mille circiter passus distans, in quo Pseudo-Episcopus cum nonnullis falsis monachis habitabat. Mos autem apud ipsos invaluerat, ut adventante Paschate hominem quempiam comprehenderent, et ad alterum Pascha mactandum servarent: interim eum, quem praecedenti anno comprehenderant, in ipsa profanae solemnitatis die jugulabant, eiusque caput immisso in os nummo, et accensa coram lampade ad fenestram adorandum exponebant, quo postea ad praestigias faciendas utebantur. Quum igitur sacrilegum Pascha ea qua dixi ratione celebraturi essent, prosiliens in forum urbis quidam ex eorum primoribus, virumque omnibus, quae requirebantur, conditionibus praeditum conspicatus, quantovis, inquit, pretio hanc epistolam ad Abbatem illius coenobii propere deferto, et tandiu illic maneto, dum is per te responsum mihi mittat. Ille nil mali suspicatus, coenobium adit, Abbati epistolam reddit, responsum rogat. Abbas vero, qui hominem ex condicto expectabat, laute exceptum in intimum conclave introducit, ibique miserum claudit, ubi alter detinebatur, qui proximo Paschate sacrificandus erat. Verum is opportuno socii consilio usus, qui Manichaeos a sanguine contrectando abhorrere observaverat, quum miseri illius caput amputatum cruentumque vidisset, illico ipsum arripiens, atque huc et illuc circumcursans, totum conclave sanguine aspergit, et inde circumstantes fugat viamque sibi ad evadendum ex impio loco aperit. Mox Abassum Gezirae praefectum consulit, quem de sacrilega hominum consuetudine certiorem reddit». Dasselbe erzählt auch der Nestorianische Historiker 'Amr ben Matthaeus (lebte 1349. s. Assemani l. c. p. 387. u. 425. T. III, Pars I, p. 161. u. P. II, p. 612; vgl. Beausobre, hist. de Manich. IX, C. 6.

T. II, p. 713. und Sainte-Croix, recherch. sur les myst. du pagan. II, p. 191., wo ausdrücklich behauptet wird, dass die Manichäer keine Menschenopfer hatten). Mag das Gerücht von diesem abgeschnittenen Kopfe, als Anbetungsgegenstand der Manichäer, wahr gewesen sein oder nicht, jedenfalls geht aus der Nachricht des Patriarchen Dionysius hervor, dass zur Zeit el-Manssûrs sich etwas mit einem solchen Kopfe der Manichäer in Harrân ereignet hat, was allgemein ruchbar wurde und viel Aufsehen erregte. Das zweite von uns angedeutete Ereigniss zur Zeit des er-Raschîd wird wohl der fanatische Aufstand der Zendîqiten im G'org'ân sein. In Târîch-'Aînî wird nämlich ad an. 180. (f. 605, *b.*) erzählt: وفيها ظهرت طائفة بجرجان يقال لهم المحمرة يلبسون الحمرة وارتفعوا (Ms. وارتيعوا) رجلا يقال له عمر بن محمد الفدكى وكان ينسب الى الزنادقة فبعث الرشيد يامر بقتله فقتل بمرو «In diesem Jahre (180=796) erschien ein Haufen Leute in G'org'ân, die man die Rothen nannte; sie kleideten sich nämlich roth. Sie stellten an ihre Spitze einen Mann, Namens 'Amr ben Moh'ammed el-Fudakî, der sich von den Zendîqiten herleitete. Er-Raschîd befahl dann ihn zu tödten, und er wurde darauf in Merv umgebracht». Wir haben es oben (Bd. I, Buch I, C. X.) nachgewiesen, dass die offenen und heimlichen Anhänger der alten Parsireligion sich in den östlichen Provinzen des Islâms lange erhalten haben, und dass sie unter verschiedenem Namen Jahrhunderte lang gegen denselben kämpften. Auch hier scheinen diese Fanatiker solche verkappte Parsen gewesen zu sein, und die bei ihnen beliebte verhängnissvolle Farbe deutet darauf hin, dass es eine geschlossene Genossenschaft war, welche den Kampf gegen den Islâm versuchte. Beim Anblick der fremdartig gekleideten Harrâniter schwebte el-Mâmûn vor, dass Manichäer, d. h. Zendîqiten in Harrân irgend einen orakelertheilenden Menschenkopf hatten, dann auch, dass Zendîqiten seinem Vater viel zu schaffen machten. Da er nun wahrscheinlich von einem altsyrischen Heidenthum keine Ahnung hatte, so hielt er sie für Zendîqiten und richtete an sie die angeführten Worte. Es ist übrigens auch möglich, dass el-Mâmûn, als er jene Worte an die Harrâniter richtete, nur an die von Dionysius mitgetheilte Nachricht dachte; unter den Worten: «zur Zeit meines Vaters er-Raschîd» mag er aber nicht: zur Regierungszeit desselben, sondern zur Zeit seines Lebens gemeint haben. Im Jahre 148 = 765 aber war Harûn er-Raschîd bereits 3 Jahre alt.

122) Bekanntlich bestimmt der Koran, Sur. 9, 29., dass allen Nichtmohammedanern, die eine schriftliche Offenbarungsurkunde besitzen, gegen Entrichtung eines Tributs, Duldung gewährt werden soll. Ueber die engere und weitere Ausdehnung dieses Toleranz-Edictes bei den verschiedenen mohammedanischen Secten s. Beidhâwî z. d. St.

123) زنانير Pl. von زنّار = ζωνάριον, «cingulum, quo Monachi Christiani et Magi medium corpus cingunt», Freytag s. v. nach dem Qâm. Im persischen Qâmûs wird زنار erklärt durch آنچه ترسایان ومجوس وونی بر میان بندند «das, was die Christen, Magier und Götzendiener um die Lenden binden». Die Christen tragen noch jetzt im ganzen Orient Gürtel; vgl. Journ. As. t. XIII, 1849. p. 404 f. Anmk. 1.

124) Dies sind die Worte des Berichterstatters Abû-Jûsuf; unser Autor aber, en-Nedîm nämlich, theilt darüber nichts weiter mit; vgl. oben Bd. I, Buch I, C. XII.

125) S. Koran 2, 51. 5, 73. u. 22, 17. und vgl. oben Bd. I, Buch I, C. V.. wo nachgewiesen wurde, dass unter den in den eben angeführten Stellen erwähnten Ssabiern die chaldäischen Mendaïten (oder die fälschlich sogenannten Johannischristen) zu verstehen sind.

126) Hottinger übersetzt diese Stelle: «Hanc vobis religionem eligite». Er bezieht also das Suffix ه von وانتحلوه nicht auf أسم, sondern auf دين, was aber offenbar unrichtig ist; denn obgleich انتحل auch: «professus fuit hanc vel illam sectam» bedeutet, so kann es hier doch nur in der ursprünglichen Bedeutung genommen werden: «sich etwas Fremdes aneignen», wie das hebräische נָחַל in Besitz nehmen, erben bedeutet; und so ist auch نحل «Attribuit alicui, et quidem falso, dictum carmenve alterius», انتحل und تنحل «Falso arrogavit sibi alienum dictum etc.» Uebrigens weist die gleich darauf folgende Stelle: وانتحلوا هذا الاسم deutlich auf das Richtige hin.

127) Nach der Lesart von L. u. Hottinger, منه statt به, würde sich das Suffix. auf el-Mâmûn beziehen. Das sinnlose دينه des Cod. B.

scheint aus منه und der entstellten Wiederholung des letztern Buchstaben von نجرن entstanden zu sein.

128) Richtig schon Hottinger: Fato contigit, d. h. قضى.

129) Stadt in Kleinasien, bei Tarsus in Cilicien. Der Name dieser Stadt wird bei verschiedenen Schriftstellern verschiedenartig geschrieben; el-Makîn (Hist. Saracen. ed. Erp. 1624. p. 175), Eutychius (ann. II, p. 435) und Abûlfedâ (ann. II, p. 160) haben بذندون Badendûn; Ritter nennt diese Stadt Bodandum (Erdk. X, p. 1195). Reiske bemerkt zu Abûlfedâ (II, p. 680): «Videtur nomen Bodandun fluvio et loco commune fuisse. Cedrenus p. 575 επηει κατα τορουου. και δη και κατα το Ποδανδον μενομενος» cumque ad locum Podandan nomen est, venisset unde ut e sequentibus apparet vicinum Tarso fuisse. Et alibi saepe memoratur hic fluvius a scriptoribus Historiae Byzantinae. Mala lectio بذيدون pro recto بذندون imposuit Herbeloto ut p. 196, *b.* articulum Bedidun exhiberet et Bezizoun p. 546, *a.* conf. p. 705, *a.*» Wir haben unsere Punctation und Vocalisation des Namens dieser Stadt nach dem Mo'ag'g'em-el-Boldân (Ms. ar. der k. k. Bibliothek zu Wien, Nr. 115) gegeben. Daselbst heisst es f. 52, b. wie folgt:

بَذَنْدُون بفتحتين وسكون النون ودال مهملة وواو ساكنة ونون قرية ببلاد الثغور بينها وبين طرسوس يوم مات بها المامون [ودفن] (Ms. ومات) بطرسوس

«Badsendun, eine Stadt im Lande der Gränzpässe (nach Syrien hin, d. h. in Cilicien, s. Abûlfedâ, Géogr. ed. Paris. p. 234) ist eine Tagereise von Tarsus entfernt. Bei ihr starb el-Mâmûn und ist in Tarsus begraben worden».

Im grossen Jacût aber (Ms. ar. Mus. asiat. Petrop. Nr. 591) lautet dieser Artikel, wie folgt:

بَذَنْدُون (Ms. بذندرن) بفتحين وسكون النون ودال مهملة وولو سكنة ونون قرية بينها وبين طرسوس يوم من بلاد الثغور مات (Ms. وراء) بها للامون فنقل الى طرسوس ودفن بها ولطرسوس باب يقال باب

بزندون (Ms. بزندون) عنده فى وسط السور قبر امير المومنين المامون عبد الله بن هرون كان خرج غازيا فادركته وفاته هناك وذلك فى سنة ثمان عشرة ومايتين

«Badsendûn ist eine Stadt, eine Tagereise entfernt von Tarsus, und liegt im Lande der Grenzpässe. In ihr starb el-Mâmûn und wurde nach Tarsus gebracht, wo er auch begraben wurde. Daselbst ist ein Stadtthor, genannt Bâb-Badsendûn (das badsendûnische Thor), neben dem in der Mitte der Mauer das Grab des Fürsten der Gläubigen, el-Mâmûn 'Abdallah ben Harûn, sich befindet. Dieser war in den Krieg gezogen und wurde hier vom Tode überrascht. Dies geschah im Jahre zweihundert achtzehn» (= 833).

Mas'ûdi in Morûg'-el-Dseheb (Ms. ar. Mus. asiat. Petropol. N. 505, *c*. Bd. II, C. 114, f. 153, *b*.) berichtet über den Tod des el-Mâmûn:

وتوفى بالبديدون (Ms. بالبليندون) على عين العشرة وهى عين يخرج منها النهر المعروف بالبديدون وقيل ان اسمها بالرومية ايضا رقة وحمل الى طرسوس فدفن بها على يسار المسجد سنة ثمان عشرة ومايتين

«Er starb in Badîdûn an der Quelle des Wohlbehagens; aus dieser Quelle entquillt der Fluss, genannt Badîdûn. Man sagt, jene Quelle führe auf griechisch auch den Namen Raqqah. Von Badîdûn wurde el-Mâmûn nach Tarsus gebracht. Daselbst wurde er dann links von der Moschee i. J. 218 begraben». Mas'ûdi erwähnt an zwei andern Stellen (f. 170, *a*. u. 171, *a*.) die Stadt بديدون, Badîdûn, und an einer dritten Stelle (f. 171, *b*.) gedenkt er wiederum der Quelle Badîdûn عين البديدون. Wir zweifeln aber nicht, dass dieses Badîdûn für Badendûn nur durch Verwechslung der Buchstaben ذ mit ي entstanden ist. In Târîch ess-Ssâle'hî (Ms. ar. Mus. asiat. P. Nr. 520. f. 54, *b*.) heisst es: el-Mâmûn sei gestorben in النندون, el-Nadendûn; dies ist aber ebenfalls aus dem richtigen البذندون corrumpirt.

130) Das Todesjahr el Mâmûns wird allgemein in das Jahr 218 gesetzt. Mas'ûdi sagt dies an den eben angeführten Stellen, und Cap. 131, f. 424. giebt er es genauer an, nämlich 217 Jahre, 6 Monate und 19 Tage der Heg'irah. Dieses Datum habe ich bei sehr

vielen gedruckten und handschriftlichen arabischen Historikern des asiat. Museums in St. Petersburg gefunden. Nur in تاريخ المنصوری (Ms. ib. 521. f. 48, *a*.) findet sich in einer Randglosse die Jahreszahl des Textes 218 in 217 corrigirt; vgl. Weil, Geschichte der Chalifen II, p, 293, ib. Anmk. 3.

131) Cod. B. hat اكثر nicht, und demnach wären alle Harraniter, welche zum Christenthum übergegangen waren, von demselben abgefallen, was aber mit dem Ende dieses Capitels im Widerspruch steht.

132) Die Codd. A. u. P. schieben zwischen لبس und السلطان ein اصحاب ein, die übrigen Codd. aber haben es nicht. Bei der Lesart ohne اصحاب ist السلطان jedenfalls in concreter Bedeutung und als n. gener. zu nehmen: die regierenden Herren. Die andere Lesart lässt einen doppelten Sinn zu: entweder man nimmt السلطان in seiner ursprünglichen Bedeutung als Abstractum, so dass اصحاب السلطان, die Inhaber der Herrschaft, gleichbedeutend mit dem السلطان der erstern Lesart ist, oder man lässt ihm seine gewöhnliche Bedeutung und übersetzt: die Begleiter, Umgebungen der regierenden Herren.

133) Unter den falschen Lesarten der Codd. kommt die in A. u. P. der Wahrheit am nächsten, nur muss aus dem ن ein ز gemacht werden. Ueber diese, wie über die gleich folgende Stadt Selemsîn haben wir oben Bd. I, Buch I, C. XI. Notizen aus dem Wiener und St. Petersburger Mo'ağ'ğem-el-Boldân mitgetheilt.

134) Hottinger übersetzt diese Stelle durch: «Atque haec consuetudo erat .... per annos fere viginti». Diese Uebersetzung ist nicht blos sprachlich unrichtig, sondern sie involvirt auch eine factische Unmöglichkeit; denn demnach müssten diese gemischten Ehen blos bis gegen das Jahr 238 gedauert haben, da el-Mâmûn erst 218 gestorben ist. Wir haben aber oben Einleitung zu den Quellen aus dem Moschtarik (vgl. Bd. I, Buch I, C. IX, Ende) nachgewiesen, dass der gleich zu erwähnende Abû-'Arûbah, welcher diese gemischten Ehen verboten hat, im Jahre 318, 96 Jahre alt, gestorben ist; er war also 238 erst 16 Jahre alt, in welchem Alter er unmöglich die ihm hier zugetheilte Stelle eingenommen haben konnte. Wir

übersetzen daher: «bis etwa vor 20 Jahren»; vgl. in der Einl. zu d. Q. B, I. unsere Meinung über die muthmassliche Zeit des Verbotes der Mischehen.

135) S. die oben Bd. I, Buch I, C. IX. citirte Stelle aus der Moschtarik, u vgl. oben Einleit. z. d. Q. B. I.

136) الامر بالعروف ist im Koran ein feststehender Ausdruck für amtliche und ausseramtliche Ermahnung zum Guten, wozu النهى عن المنكر, «die Abmahnung von dem Bösen» das ergänzende Seitenstück bildet; s. Sur. 3, 100. 106. 110. 9, 72. 113. 31, 116. u. vgl. 7, 156.

137) Ueber das Verbot der Mischehen mit Ssabiern und über den Streit der mohammedanischen Theologen darüber s. oben Bd. I, Buch I, C. VI.

So finden wir also diesen zähen Widerwillen gegen Verheirathungen mit Andersgläubigen selbst bei den Harraniten, welche den Islâm angenommen hatten. Oben Bd. I, Buch I, C. VI, vgl. ib. C. X, ist von den Schemsijeh mitgetheilt worden, dass auch sie nach ihrem Uebergange zum Christenthum keine Christen heirathen wollten; eben so (ib. C. X) von den Jeziden, dass sie die Rolle von Mohammedanern spielen, ohne sich mit denselben ehelich zu verbinden.

138) «Harraniter» d. h Ssabier; vgl. den vorhergehenden Satz, wo der Verfasser selbst «harranitisch» durch «ssabisch» erklärt, u. s. oben Bd. I, Buch I, C. I. u. C, VIII, Ende.

139) Diese Namhaftmachung einiger Familien, welche bei jenem Ereigniss zum Christenthum oder zum Islâm übergegangen waren, so wie der oben erwähnten Rechtsgelehrten, ferner die Umständlichkeit dieser Erzählung, endlich die Thatsache, dass unser Berichterstatter der Zeit dieses Verbots sehr nahe stand (vgl. oben Einl. z. d. Q. B, I.) und mit den Ssabiern in Harrân persönlich verkehrte (vgl. das Ende des folg. Capitels, oben p. 21. u. unten Anmk. 151), — alles dies lässt die Wahrheit dieses Berichtes gar nicht bezweifeln. Vgl. oben Bd. I, Buch I, C. VI.

Cap. III.

140) S. den Excurs zu diesem Capitel.

141) Der Name dieses Buches ist zwar in allen Codd. gleichlautend, doch hat nur Cod. P. diacritische Puncte. Der Stamm

منف ist zwar semitisch; wir konnten aber keine passende Bedeutung für المانفي finden, welche auf den angegebenen Inhalt des Buches Bezug hätte. Auch giebt der Qâmûs keinen Eigennamen مانف und kein n. relat. مانفي, eben so wenig wie das Lubb el-Lubâb.

142) Nach dem türkischen Qâmûs sind نيرنجات, vom pers. نيرنك, Gauklerkünste, bei welchen mit Benutzung natürlicher Stoffe und Kräfte, in Verbindung mit Schnelligkeit und Gewandtheit, zauberähnliche Wirkungen und Erscheinungen hervorgebracht werden, wie die der Taschen- und Schattenspieler.

143) رقى sind Zauberkünste, bei welchen durch Hauche, Worte und Formeln, Menschen oder Thiere zu etwas gezwungen oder von Uebeln befreit oder davor bewahrt werden.

144) In Westasien und auch in Griechenland glaubte man durch gewisse Knoten, die nach bestimmten Vorschriften an bestimmte Stellen des Körpers gebunden waren, gewisse Krankheiten zu heilen oder den Eintritt solcher zu verhindern, und es gab überhaupt eben so eine Zauberei durch Knoten, wie durch Steine und Pflanzen. Schon bei Homer (s. Eust. p. 319. Od. 8, 448) sind die circeischen Zauberknoten, die nachher sprüchwörtlich wurden, erwähnt. Bei Plato (de legg. XI, p. 933) kommen sie unter der Benennung: *καταδέσεις*, *καταδεσμοί* vor; und die Römer nannten sie fila magica (Plin. 28, 12. Lucan. Phars. VI, 460. Petron. 131. u. Virg. Ecl. 8, 77. vgl. Georgi in Paulys Encycl. d. class. Alterthumsw. Art. Magie, IV, p. 1401). Zu den verschiedenen Mitteln, welche die Theurgen anwandten, um die Götter zu dieser oder jener Handlung zu bewegen, rechnet Porphyrius auch: heilige Knoten knüpfen und dieselben auflösen (*δεσμεῖν τε ἱεροὺς τινας δεσμοὺς καὶ λύειν τούτους*. Epist. ad. Anebon. vgl. Jambl. l. c. III, 17). Gale bemerkt zu Jamblichus l. c. p. 248 «De ligationibus videatur fragmentum libri Enochi apud Scaligerum in Eusebium, Hesychius in *ἐφέσια γράμματα* et Apostolius. Huc competunt Petronii et Virgilii licia et terni colores, et veneris vincula; item Apuleji in Apologia Acceniae, de quibus etiam Clementi Alexandrino fit mentio. Habeat et locum suum hic, quae Euseb. de Hecate scribit praepr. ev. V, 14. et Origines c. Cels. VI, p 301. Sed multa ad haec illustranda collegit Mart. Delrio Disq. Mag. L. I. C. III. Q. III. et L. III, Q. III. et aliis in locis quae mallem apud eum legi»,

Besonders gehört hierher Koran 113, 4: ومن شرّ النفّاثات في العقد und was die Commentatoren dazu berichten; woraus hervorgeht, dass diese Zauberknoten nicht blos als Verwahrungs-, sondern auch als Beschädigungsmittel gebraucht wurden. Sie dienten auch als Liebeszauber; s. die Vorschriften darüber aus einer Leipziger Handschrift bei Fleischer, Catal. Codd. mss. bibl. Sen. Lips. p. 410. col. 1. zweimal. Es entspricht dies ganz dem deutschen «Nestelknüpfen».

In der Mischnah, Tract. Sabbath 6, 9. heisst es auch: «die Knaben dürfen am Sonnabend — an dem jedes Tragen irgend eines Gegenstandes auf der Strasse mit Ausnahme der Kleider verboten ist — die Knoten tragen». Dies wird im Talmud, Tract. Sabbath f. 60, *b.* auf folgende Weise erklärt: einem Kinde, welches Sehnsucht nach den Eltern hat, wird die rechte Schuhschnalle des Vaters um den linken Arm gebunden, wodurch das Kind von der Krankheit bewahrt wird, welche in Folge der Sehnsucht entstehen könnte. Bei dieser Gelegenheit wird an der angeführten Stelle vielfach von solchen Knoten und deren Heilkraft gesprochen, und Abaji sagt im Namen seiner Mutter, von der an unendlich vielen Stellen im Talmud eine Anzahl von Quacksalbereien und Verwahrungsmittel mitgetheilt werden, dass 3 Knoten, die aber durchaus um den linken Arm gebunden sein müssen, vor Krankheiten bewahren, fünf sogar von solchen heilen, sieben dagegen selbst gegen Zaubereien schützen, s. daselbst u. vgl. die folgenden Anmerkungen.

145) Das ist eine bekannte, bei den alten Griechen sowohl, wie noch jetzt im Orient verbreitete Sitte, Amulette zu tragen, von den Arabern تميمة, عوذة, تعويذ, حرز und حجاب genannt, die wenigstens bei den Heiden des Orients aus bestimmten, den verschiedenen Gestirnen entsprechenden und die Kräfte derselben herabziehenden Figuren bestanden; ja es ist sogar sehr wahrscheinlich, dass bei den eleusinischen und samothracischen Mysterien Amulette und Talismane an die Initiirten vertheilt wurden (s. Maimonides, Moreh-Nebukim, I, 63. III, 29. u. Comm. zur Mischnah, Tract. Abodah-Zarah 4, 7. vgl. unten Text Nr. V, §. 47. Scharistâni l. c. II, p. 245. unten Text IV, §. 20. v. Hammer, Fundgr. d. Or., IV, p. 155 ff. Jos. Scaliger, Epist. 311, 410. 485. und 487. Kircher. Oedip. T. I, p. 254, T. II, P. I, p. 379, 383, 390, 395 f. und P. II, p. 445 f. und 484 f. Gaffarelli, Curiosité inouyes. sur la sculpture des Persans; Stanley, hist. philos. P. XIII, S. II, C. 26. Olear. ad. Philostr. III, 21. p. 112. d. Noten zu Greg. Michaelis u. die Gegenschrift von Sorell, u. die deutsche

Zeitschrift Curiositäten; siehe auch Fabricii bibliogr. antiq. XII, 5, p. 433 f. Palmblad, über die griechischen Mysterien in Jahns Archiv für Philologie, XI, 1845. p. 398. Anmk. 4. C. F. Hermanns Antiq. II. §. 42. p. 210. ib. p. 214 f. Anmk. 17. u. Winer, bibl. R.-W. I. p. 56. Art. Amulette, wo viele Citate aus den Alten und aus Neueren darüber angeführt sind und wo zahlreiche literarische Nachweisungen sich finden.

146) Vgl. ob. C. VII, p. 41., wo auch berichtet wird, dass der linke Flügel einer der jungen Hühner, welche im Innern des Tempels sich befinden, den Knaben um den Hals und den schwangern Frauen um die Hüften, als Präservativmittel gegen Krankheiten, gebunden wurde. Plutarch (de superst. c. 7) spricht auch von abergläubischen Menschen, welche, um den Zorn der Götter abzuwenden, sich räuchern und von alten Weibern mit verschiedenen Dingen, wie Nägel u. dgl., behängen lassen.

147) Ueber den Gebrauch des Schweines in der Magie (*χοιρομαντεία*) s. Procop. de bello Gothico I, 9. p. 163. ed. Grotii und Cassel, de sue in sacrificiis gentilibus, desselben 2 Programme: «de sacrificiis porcinis in cultu deorum vett.» u. «de sue in divinationibus et myst. et magicis» in nov. bibl. Brem. II, 113 ff. besond. Bochart Hieroz. I, p. 803 ff. Dass das Schwein bei manchen alten Völkern heilig war, sagt Lucian. de Dea Syria §. 54. vgl. oben Anmk. 73, p. 106 f. u. unten Anmk. 361.

148) Im Talmud Tract. Sabbath f. 87, *b*. steht eine Zauberformel, die gegen einen Raben ausgesprochen wird. Sie wird als ein götzendienerischer Gebrauch bezeichnet und ist daher verboten. Sie besteht darin, dass man zu einem Raben männlichen Geschlechts sagt: צרח «schreie»; und zu Raben weiblichen Geschlechts: שריקי והחזירי לי זנביך «pfeife und gieb mir deinen Schwanz wieder». Plutarch (de Is. c. 71) bezeichnet den Raben als einen dem Apollo geweihten Vogel. Dasselbe sagt Aelian (H. A. I, 48), der (ib. vgl. VII, 18) noch hinzufügt, dass der Rabe nach der allgemeinen Meinung geeignet sei, prophetische Andeutung zu geben u. s. w. Auch Porphyrius (de abst. II, 48) bezeichnet diesen Vogel als einen in der Magie und in der Theurgie viel gebrauchten; vgl. Clem. Al. Protr. p. 9. Böttiger, Kunstmyth. I, p. 97. und Hermann l. c. p. 182. u. p. 185. Anmk. 7.

149) Ein bekanntes Zaubermittel, das noch jetzt von Gauklern angewendet wird; vgl. oben die Anmerk. 146, angeführte Stelle aus

Plutarch, u. Scharistâni l. c. II, p. 204. u. 244, unten Text IV, §. 3. ib. Anmk u. §. 19 f.

150) Nach Herodot (I, 195) hatte ein jeder Babylonier einen Siegelring, σφρηγῖδα; (vgl. Gen. 41, 42. Esth. 3, 10. 8, 2. Jer. 22, 24. u. Lucian. de Dea Syria, §. 20), und die in Babylon aufgefundenen Siegel haben fast alle mythologische Figuren (s. Münter, Religion der Babyl. p. 95 ff. u. 135. Fundgruben IV, T. 1, F. 18. 24. u. s. w. Herders Persepolitanische Briefe; Grotefend in Böttichers Amalthea 1. u. 2. Dorows morgenländische Alterthümer und viele Andere). Im Talmud (Tract. Abodah-Zarah, f. 43, *a.*) ist von Ringen mit dem Bilde eines Drachen die Rede, welche als götzendienerisch bezeichnet werden. Eben so sind daselbst (f. 43, *b.*) Ohr- und Nasenringe erwähnt, auf denen Götzenbilder sich befinden (vgl. Aet. Tetrabibl. col. 84. u. Galen. de simplic. IX, 26, wo von magischen Ringen mit Drachen-Figuren der ägyptischen Soldaten die Rede ist). — In Griechenland scheint man Götternamen auf Siegelringen eingegraben zu haben; denn Julian sagt (Or. VII, p. 236, *b.*), dass Pythagoras seinen Schülern verboten habe, solche Ringe zu tragen. «Ringe», sagt Movers (Phön. I, p. 511) «hatten von Alters her auch bei den Hebräern eine Beziehung auf Götzendienst. In Syrien heisst der Ohrring קדשא, d. i. Heiligthum (vgl. Buxd. L. p. 1980. Ges. Comm. I, p. 212), und Jacob begräbt daher die Ohrringe (s. Gen. 35, 4. u. vgl. Exod. 32, 2). Auch Fingerringe mit Edelsteinen besetzt, denen man eine magische Kraft zuschrieb, hatten Beziehung auf Götzendienst (vgl. Herod. I, 195)». Die Idee, dass verschiedene Edelsteine verschiedene magische Kräfte besitzen, findet sich in Midrasch zu Exod. 28, 17 ff. ausführlich auseinandergesetzt. Noch jetzt, bemerkt auch Hammer in seinem oben erwähnten Aufsatz (Fgr. IV, p. 164) giebt es bei den Mohammedanern sogenannten Prophetensiegel, deren eigentliche Abdrücke auf Amuletten und in Gebetbüchern häufig vorkommen. Eben so giebt es bei ihnen Zaubersiegel Salomos, Enochs, Josephs, Seths u. s. w., denen allen talismanische Kraft und die Wirkung, alles Unglück abzuwenden und das Glück herbeizuführen, beigelegt wird. Ueber magische Siegelringe bei den Mohammedanern vgl. Fleischers Catal. der Mss. der Leipziger Senatsbibl. p. 435 f. und 445 f. Im Tâwârîch-el-Hukemâ vit. Idris findet sich auch eine Nachricht über einen wunderbaren Siegelring des Hermes. Vgl. über Zauberringe: Plat. Rep. II, p. 359. Philostr. vit. Apoll. III, 15. Joseph. Antiqq. VIII, 2, 5. Lucian. Philops. c. 17. 24

Navig. c. 42. Schol. Aristoph. Plut. 855. u. Fabricii bibl. antiq. XVIII, 8. p. 569 ff.

Wir wollen aber hier nicht unerwähnt lassen: dass es bei den Alten eine gewisse Mantik durch Ringe, δακτυλομαντεία, gab. In Potters Archaeol. Gr. II, c. 18. in Gronov. Thes. antiq. Gr. T. XII, p. 338. findet sich darüber folgende Stelle: «Δακτυλομαντεία dicitur vaticinatio per annulos incantatos, hoc est, ad certam astrorum posituram confectos, cuiusmodi annulum habuisse dicitur Gyges rex Lydiae, quem quum ad suae manus palmam obvertebat, a nemine videbatur, dum omnes circumstantes videre poterat: eiusdem annuli ope cum regina amasia sua concubuit et herum suum Candaulem interfecit in cuius locum deinceps successit. Sunt qui hanc divinationem Helena acceptam ferant, propter haec verba quae in Photii Bibl. occurunt: Ἑλένη πρώτη ἐπενόησε τὸν διὰ δακτύλων κλῆρον, καὶ Ἀλεξάνδρῳ λαχοῦσα ἐνίκησε. Verum haec ad ludum sortium potius, quam ad hanc vel aliquam aliam divinationem, referendam esse videtur»; vgl. Clem. Alex. Strom. I, p. 144. Ammian. Marcell. 29, 1. Bulenger, de ominibus III, 2., nach Spart. in Adrian., in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 453. s. bes. unten Text IV, §. 19. ib. die Anmerkungen, wo wir darauf zurückkommen werden.

151) Wir heben diesen Punkt besonders hervor, weil daraus hervorgeht, dass unser Berichterstatter, der uns auch die so wichtige Nachricht über die Veranlassung zur Annahme des Namens Ssabier in vorigem Kapitel mittheilt, mit Ssabiern Umgang hatte, vielleicht gar selbst aus Harrân war, und dass er sich die Erforschung der ssabischen Gebräuche angelegen sein liess.

Excurs zu Cap. III.

Ueber Menschenopfer in der spätern Zeit des Heidenthums und über die orakelertheilenden Menschenköpfe.

Ausser dem Menschenopfer, von dem in diesem Capitel berichtet wird, wird noch oben C. V, §. 5, p. 28. erzählt, dass die Ssabier am 8. des 5. Monats ein neugebornes Kind zuerst so lange sotten, bis es ganz weich wurde, dass sie dann dessen Fleisch mit feinem Mehl Safran, Spikenard, Gewürznelken und Oel kneteten und aus diesem Teig Brödtchen in der Grösse einer Feige machten, welche sie in einem neuen Ofen bucken und die für die Eingeweihten auf das

ganze Jahr bestimmt waren. Von diesen Brödtchen, heisst es ferner, durften weder Frauen, noch Sclaven, noch Söhne von Sclavinnen, noch Besessene essen. Andere aber durften also davon geniessen. Nach den weiter unten (Text Nr. III) mitzutheilenden Berichten des Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqî opferten die Ssabier den meisten Planeten, wenn dieselben ihren Culminationspunkt erreicht hatten, einen Menschen, bald einen Mann, bald ein Weib, je nach der Gottheit, welcher das Opfer dargebracht wurde. So opferten sie, nach diesem Berichterstatter, in der angegebenen Zeit der Sonne ein auserlesenes Mädchen (s. unten Text III §. 5.); dem Monde einen Mann mit vollem Gesichte (l. c. §. 8.); dem Jupiter einen 3 Tage alten Knaben, das Kind des der Sonne geopferten Mädchens (l. c. §. 3.); dem Mercur einen jungen Mann von bräunlicher Farbe (اسمر), der ein Schreiber und fein gebildet war (كاتب متادب) — wie nach unserer Nachricht hier nur ein dem Mercur Aehnlicher zum Opfer erwählt wurde; vgl. unten Anmk. 156. u. unt. l. c, §. 7. u. die Anmerkungen z. d. St. —; dem Mars einen sehr rothen Mann mit einem Rothkopf, über dessen Zurichtung wir noch weiter unten sprechen werden; der Venus endlich eine schöne Frau (unten Text III, §. 4). Diese Menschenopfer wurden unter verschiedenen Vorbereitungen und mysteriösen Zurichtungen dargebracht. So weit die Nachrichten der Araber über die Menschenopfer der Ssabier in Harrân, aus denen wir folgende Punkte besonders hervorheben:

1) dass die Ssabier Menschenopfer überhaupt darbrachten;
2) dass zu solchen Opfern nur gewisse Menschen von bestimmter Gestalt und bestimmten Eigenschaften gewählt wurden;
3) dass oft Kinder geopfert wurden;
4) dass solche Opfer nur zu bestimmten Zeiten einem jeden Planeten jährlich einmal dargebracht wurden;
5) dass solche Opfer mit verschiedenen mysteriösen Gebräuchen verbunden waren;
6) dass die Ssabier endlich Menschenköpfe hatten, welche Orakel ertheilten.

Bevor wir aber die speciellen Punkte in unseren Nachrichten besprechen, schicken wir einige Worte über Menschenopfer bei heidnischen Völkern im Allgemeinen voraus. Menschenopfer scheinen in Vorderasien schon in der ältesten Zeit gebräuchlich gewesen zu sein, was schon durch die Bibel bezeugt wird: Gen. 22, 2 ff.

Judic. 11, 19. 2 Kön. 3, 27. Jer. 19, 5. u. 32, 35. — Die assyrischen Völkerschaften, welche von den assyrischen Königen nach Palästina versetzt wurden, opferten ihre Kinder (s. 2 Kön. 17, 31). Die alten Aegypter hatten auch Menschenopfer und in Heliopolis (ad. Ilithya) besonders wurden täglich 3 Menschen geopfert; aber schon der König Amosis hat dies nach Manetho in dessen Schrift: *Περὶ ἀρχαϊσμοῦ καὶ ευσεβείας* (apud Porphyr. de abst. II, 55.) abgeschafft (vgl. Plut. de Is. c. 73. Euseb. pr. ev. IV, 16. p. 155, *d.* Theodoret. Therap. L. VII, p. 109. dagegen Herodot II, 45). Dass aber Menschenopfer in Aegypten auch nach dieser Zeit vorgekommen sind, werden wir sofort sehen. — Ueber Menschenopfer bei den alten Persern, siehe Mos. Choren. hist. Arm. I. fin. — Von den Phöniziern sagt Philo Byblius bei Sanchonjathon (apud Euseb. praep. ev. I, 10. p. 40. u. IV, 16. p. 156, *d.*), dass es bei den Alten (zu seiner Zeit also nicht mehr) Sitte war, in Unglücksfällen, wie Pest u. dgl., den rächenden (oder helfenden, beistehenden) Dämonen Kinder zu opfern. Dasselbe sagt von den Phöniziern Porphyrius (de abst. II, 56). Dieser bemerkt noch, dass sie zu einem solchen Opfer, das dem Saturn gebracht wurde, immer Solche wählten, welche ihnen am theuersten waren. Nach Movers brachten die Phönizier alljährlich bei grossen Sühn- und Reinigungsfesten, bei wichtigen Unternehmungen und bei grossen Unglücksfällen Menschenopfer dar; eben so brachten sie dem Heracles, der Astarte, dem Todesgott und der Göttin der Unterwelt solche Opfer dar. Movers behauptet ferner, dass die Phönizer nur den rächenden und bösen Mächten Menschen opferten und stützt sich auf die von Eusebius (l. c.) angeführte Stelle Sanchonjathons, wo es von Menschenopfern heisst: «λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι»; τιμωρός heisst aber eben so «helfend, beistehend», wie «rächend». Wir werden auch sogleich sehen, dass selbst im Westen auch den guten Gottheiten Menschenopfer dargebracht wurden (s. Mov. Art. Phön. l. c. p. 420. u. bes. ib. Anmk. 81. u. 82).

In den westlichen Ländern scheinen in der älteren Zeit Menschenopfer sehr allgemein gewesen, nachher aber allmälig abgeschafft worden zu sein. So wurde in Rhodus ehemals im Juli dem Saturn ein Mensch geopfert, zu welchem Opfer in der letzten Zeit immer ein zum Tode Verurtheilter genommen wurde (s. Porphyr. l. c. II, 54. Eus. de laud. Const. p. 533. Theodoret. Serm. de sacrific. p. 389. u. Meurs. Rhod. I, 16) In Salamis wurde zuerst der Argaulos, der Tochter des Cecrops und der Nymphe Argaulis, dann dem Diomed ein Knabe geopfert. Eben so wurde in Chios ein Mensch dem

Bacchus geopfert, was auch nach der Aussage des Euelpis Caristus in Tenedus geschah. Das Fleisch von diesem Opfer wurde sogar verzehrt (s. Eurip. Bacc. 139. Clem. Alex. Protr. p. 11. ed. Potter; Arnob. ad. gent. V, p. 169. ed. 1651. und vgl. Sainte-Croix, recherch. sur les myst. du pagan. II, p. 86 f.). In Lacedämon wurde nach Apollodor eben ein solches Opfer dem Mars gebracht und nach Istrus opferten die Cureten dem Saturn einen Knaben. Diese Nachrichten theilt uns Porphyrius (l. c. II, 55 f.) mit, der noch erzählt, dass auch in Laodicea anfangs jährlich der Minerva — also auch einer guten Gottheit — ein Mädchen, nachher aber, nachdem dieses abgeschafft worden war, ein Hirsch geopfert wurde; ferner berichtet Porphyrius nach Phylarchus, dass alle Griechen, bevor sie in den Krieg zogen, einen Menschen opferten; endlich erzählt er als etwas Bekanntes, dass in Megalopolis dem Jupiter — also wiederum einer guten Gottheit — Menschenopfer dargebracht wurden. Von den Leucadiern erzählt Strabo (X, 2, p. 694): es wäre bei ihnen herkömmlicher Gebrauch, jährlich beim Opfer des Apollo einen Verbrecher zur Sühne hinabzustürzen, der aber unten aufgefangen und über die Gränze geschafft wurde. Es ist kein Zweifel, dass dieses Auffangen des Opfers aus einer spätern Zeit herrührt und dass in der ältern selbst dem guten Gott Appollo Menschenopfer zur Sühne gebracht wurden. Julian spricht auch von Menschenopfern, welche bei ausserordentlichen Gelegenheiten und zu bestimmten Zeiten dargebracht wurden («ἐν τισι τελεστικαῖς θυσίαις, ἅπαξ τοῦ ἔτους ἢ δίς», Orat. V, p. 176, *d.* vgl. Movers, Opferw. d. Karth. p. 41. u. oben Anmk. 52, p. 83). Beispiele von Menschenopfern, die bis in die geschichtliche Zeit hinabreichen, finden sich angeführt bei Plato, de legg. p. 782. Minos. p. 315. Plin. H. N. VIII, 34. Pausan. VI, 2, 9. VII, 19, 2. 21, 1. VIII, 2, 1. 38, 5. IX, 8, 1. vgl. ib. III, 16, 6. u. V, 13, 2. Schol. Aristoph. Eq. 36. — in Athen in der geschichtlichen Zeit in ausserordentlichen Fällen — Athen. XIII, 602, *c.* Diog. L. I, 110. — noch zur Zeit des Epimenides, wo ein edler Jüngling sich selbst zum Opfer anbot — Porphyr. l. c. II, 27. Cyrill. c. Julian. p. 128 f., der ausser den eben nach Porphyrius angeführten noch viele andere aufzählt; ferner bei Eus. pr. ev. IV, 15. p. 157 ff. nach Clem. Alex. Protr. p. 27. — welcher seine Nachrichten darüber aus Pythocles drittem Buch de concordia, aus Demaratus erstem Buch de rebus tragicis, aus Dorotheus viertem Buch de rebus Italicis (dies deutet darauf hin, dass auch in Italien Menschenopfer gebräuchlich waren;

vgl. Plin. 30, 3) und aus vielen Andern geschöpft hat, — nach Dionysius Halicarnas. und nach Diodorus Siculus; bei Lucian. Jupiter trag. c. 44. und bei vielen Andern; vgl. Fabric. Bibliogr. antiquar. XI, 3, p. 349 f. und Hermann, Antiq. II, §. 27. ib. Anmk. 1 ff. p. 120 ff.

Die Römer verabscheuten schon frühzeitig die Menschenopfer (s. Dion. Halic. I, 38), verboten sie später förmlich durch ein Senatusconsultum i. J. 657 = 96 a. C. (Plin. XXX, 3) und bestraften sogar, so weit es in ihrer Macht stand, Völker, welche solche Opfer brachten. Ein ganz ausserordenlicher Fall war es, dass sie einst (Plut. Quaest. Rom. c. 83) zwei Griechen und zwei Gallier zu Ehren «gewisser fremden und ausländischen Gottheiten, um die drohende Gefahr abzuwenden», lebendig begruben. Durch ihren moralischen und politischen Einfluss aber verringerte sich in den von ihnen beherrschten Provinzen die Zahl der Menschenopfer. Plinius sagt (XXX, 4): nec satis aestimari potest, quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandi vero etiam saluberrimum» (vgl. Cic. Vat. 6.). Waren aber diese Gesetze der Römer gegen Menschenopfer, von denen Plinius spricht, im Stande gewesen, jene ruchlose Sitte auszurotten? Gewiss nicht! Dafür spricht das mit dem vieler anderen Schriftsteller übereinstimmende Zeugniss unserer Berichterstatter. Aus Plinius selbst geht (XXXVI, 4, 12) hervor, dass das Verbot häufig übertreten wurde. Geraume Zeit nach Plinius fand es der Kaiser Hadrian nöthig, eine neue Verordnung gegen Menschenopfer zu erlassen (Porphyr. l. c. II, 56). Etwas später sagt Sextus Empiricus, dass Menschenopfer für die Meisten — also nicht für Alle — ein Frevel seien (Hypot. III, c. 24, p. 179: «τὸ, τε ἀνθρωπείῳ μιαίνειν αἵματι βωμὸν θεοῦ παρ᾽ ἡμῖν μὲν τοῖς πολλοῖς ἄθεσμον»; und ib. p. 183: «τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἄνθρωπον, ὃ τοῖς πλείστοις ἀσεβὲς εἶναι νομίζεται») und führt selbst Beispiele von Menschenopfern in Lacedämonien — einer römischen Provinz — an, bei deren Aufzählung er im Präsens spricht (s. ib. p. 179). Der römische Kaiser Commodus hat mit eigner Hand dem Mithra einen Menschen geopfert (s. Lampr. v. Com. p. 498. hist. August. script. cum var. not.), und ungefähr 100 Jahre nach Hadrian opferte Heliogabalus aus Phönizien in Rom Knaben und zwar — wir heben diesen Umstand besonders hervor, weil dies auch bei unsern Ssabiern der Fall war — nicht etwa die ersten Besten, sondern die Söhne der ersten italischen Familien (s. Lampr. Heliogab. c. 8. u. vgl. Creuzer l. c. II, p. 281).

Auch der Kaiser Didius Julianus soll geheime Knabenopfer gebracht haben (s. Spart. vit. Jul. c. 7. u. vgl. Dio Cass. 73, 16). In einer noch spätern Zeit, erzählt uns Porphyrius (l. c. II, 27), hat man in Arkadien bei dem Feste des Lycäischen Zeus Menschen öffentlich geopfert (vgl. Potter. Archaeol. Gr. II, 20) und der Erzähler fügt hinzu «bis auf den heutigen Tag», also noch im Anfange des 4. Jahrhunderts wurden in einer römischen Provinz öffentlich Menschen geopfert. Nach Tertullian wurden in Nordafrika bis etwa zu Ende des 2. Jahrhunderts Menschenopfer dem Saturn öffentlich dargebracht, später aber, nachdem die Römer solche Opfer verboten hatten, geschah es heimlich. («Infantes penes Africam immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii. Sed et nunc in occulto perseverat hoc sacrum facinus»; Apol. adv. Gent. c. 9).

Was unsere Bewohner von Harrân oder Carrhae speciell betrifft, so erzählt von ihnen ein allerdings etwas verdächtiger Zeuge, nämlich Theodoret, dass der Kaiser Julian Opfer in einem harranitischen Tempel dargebracht habe, den er bei seiner Abreise schliessen und bewachen liess, mit dem Befehl, Niemandem vor seiner Rückkehr den Eintritt in diesen Tempel zu gestatten. Als die Wächter, erzählt er ferner, die Nachricht von seinem Tode erhielten, gingen sie in den Tempel und fanden daselbst ein Weib an den Haaren mit ausgebreiteten Händen hängend, dessen Leib aufgeschlitzt war und aus dessen Leber ihm über den Ausgang seines persischen Feldzuges divinirt worden war (*εἶδον γὰρ γύναιον ἐκ τῶν τριχῶν ἠωρημένον, ἐκτεταμένας ἔχον τὰς χεῖρας, ἧς ἀνακείρας ὁ ἀλιτήριος, τὴν γαστέρα, τὴν νίκην δήπουθε τὴν κατὰ Περσῶν διὰ τοῦ ἥπατος ἔγνω*. Hist. eccles. III, 26. vgl. Cassiod. H. trip. VI, 48. u. Nicephor. H. E. X, 35, welche dasselbe erzählen; s. die Zusätze am Ende des II. Bandes). Der Umstand, dass Julian damals im Innern des Tempels zu Harrân beim Opfern nur seinen Verwandten, Procopius, mit dem er sehr vertraut gewesen zu sein scheint, bei sich hatte (s. Ammian. Marcell. XXIII, 3, 1) — was wenigstens darauf hindeutet, dass im Tempel etwas Besonderes vorgegangen ist, — ferner der Zusatz des Thodoret: «*τοῦτο μὲν οὖν ἐν Κάραις* (oder *Κάῤῥαις*) *ἐφωράθη τὸ μύσος*» (l. c.) verleihen der Nachricht jener Kirchenväter einige Wahrscheinlichkeit. Für diese Nachricht des Theodoret spricht auch dies, dass die Heiden wirklich eine Art Divination aus den Eingeweiden eines Menschen hatten. Unter den vielen Arten zu diviniren, welche Fabricius (bibliogr. antiq. p. 416 ff.) aufzählt, findet sich auch folgende: Arthropomantia ex visceribus humanis vel extis

*

Es bleibt uns noch übrig die Angaben zu erörtern, dass nämlich die Ssabier in ihren Tempeln, wie es scheint, Köpfe von den dargebrachten Menschenopfern aufbewahrten, und dass diese Köpfe Orakel ertheilten. Todtenorakel überhaupt finden wir bei den Thraziern, Phöniziern, Griechen und sogar bei den alten Germanen (s. Herod. IV, 94. Cicero Tusc. I, 16. Plut. Cim. 6 fin. Liv. XXIV, 12. Strabo V, p. 168. Creuzer l. c. I, p. 189. Anmk. 344. u. Mezger in Paulys Real-Encycl. der class. Alterthumsw. II, p. 1128 f. Art. Divination). Wir haben ferner schon oben eine Nachricht des Rufinus mitgetheilt, dass unter Theodosius im Adytum des Serapistempels zu Alexandrien viele abgehauene Kinderköpfe mit vergoldeten Lippen gefunden wurden. Theodoret erzählt auch (l. c. III, 27), dass in dem königlichen Palast zu Antiochien Kisten mit Menschenköpfen gefüllt und Brunnen voll von Leichen aufgefunden wurden (*«Ἐν Ἀντιοχείᾳ δὲ πολλὰς μὲν κιβωτοὺς ἐν τοῖς βασιλείοις, κεφαλῶν ἀνθρώπων πεπληρωμένας εὑρῆσθαί φασι, πολλὰ δὲ φρέατα σωμάτων ἀνπλέα νεκρῶν»*). Theodoret ermangelt nicht bei dieser Gelegenheit gegen das Heidenthum zu polemisiren, und es kann daher kein Zweifel sein, dass diese Cadaver — wenn diese in der That dort aufgefunden worden sind — von den geopferten Menschen waren, deren Köpfe in Kisten besonders aufbewahrt wurden, vielleicht zu demselben Zweck, wozu der Kopf in unserer Erzählung aufgehoben wurde. Wir erinnern an den Kopf, welcher jährlich während der Adonien aus Aeygpten nach Byblus gekommen sein soll, den Lucian selbst gesehen haben will, der aber von keinem Menschen, sondern aus dem Bast einer Papierusstaude gemacht war (s. Lucian. de Dea Syria §. 7. u. vgl. Paus. X, 19, 2). Wir erinnern auch an das Kästchen mit den Arcanis Chaldaeorum, das die römischen Soldaten im Tempel zu Seleucia unter Marcus Antoninus erbeuteten, das ganz besonders sorgfältig aufbewahrt war und das, als man es aufmachte, durch seine mephitischen Ausdünstungen Pest und Krankheiten von der persischen Gränze bis zum Rhein und Gallien verbreitete (siehe Ammian. Marcell. XXIII, 6, 23). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass in diesem so sorgfältig aufbewahrten Kästchen verweste menschliche Körpertheile enthalten waren, vielleicht auch nur ein solcher Menschenkopf. Rabbinische Schriften erwähnen auch öfters eine Art von Beschwörung durch einen Menschenkopf, um die Zukunft zu erfahren. In der Mischnah (Tract. Synhedrion 7, 10) heisst es: בעל אוב זה פיתום המדבר משחיו «Ein Beschwörer durch Ob ist ein Python (פיתום ist das griech.

κύθων in der späteren Bedeutung von Bauchredner, s. Apostelg. 16, 16. Plato, Soph. p. 400. Heind. u. Plut. de def. orac. c. 9), welcher unterhalb der Arme spricht»; dieses erklärt Maimonides in seinem Commentar z. d. St. auf folgende Weise: «Man nimmt den Kopf eines Menschen, nachdem das Fleisch desselben verwest ist (s. sogleich) und hebt ihn sorgfältig auf, dann räuchert man vor ihm, und diesen Kopf hört man, nach Angabe der Beschwörer, sprechen, wie man es von den Todten hört durch die Kunst der Todtenbeschwörer (אוב)». Maimonides bemerkt noch dazu als Philosoph, dass weder der Kopf wirklich spreche, noch der Mensch wirklich etwas höre, sondern, dass alles nur durch die Einbildungskraft geschehe. In der talmudischen Erklärung zu der angeführten Mischnah wird (f. 65, *b.*) eine Tosefta angeführt, in der ausdrücklich zu den verschiedenen Arten der Todtenbeschwörung (אוב, Ob) das gerechnet wird, dass man Fragen an einen todten Menschenkopf richtet (נשאל בגלגלת), den man vor sich liegen hat (קמיה מניח) (vgl. Tosefta Tract. Synh. c. 10. und Talmud Jerus. ib. 7, §. 12). Maimonides giebt uns noch in seiner Mischnah-Torah in der Abhandlung über Götzendient (הלכות עבודה זרה) 6, 1. folgende bemerkenswerthe Erklärung von אוב. Er sagt: «der Beschwörer zündet ein gewisses Räucherwerk an, hält einen Myrthenzweig in der Hand, den er in die Höhe hebt, und spricht dann leise gewisse Worte so lange, bis es ihm scheint, als spreche Jemand mit ihm, und beantworte ihm seine Fragen unter der Erde hervor und zwar mit so schwacher Stimme, so dass es scheint, dass man dieselbe nicht durch das Ohr, sondern blos durch die Einbildungskraft vernimmt. Man nimmt auch den Kopf eines Todten, vor dem man ebenfalls gewisse Dinge räuchert und bestimmte Zauberformeln spricht, bis man eine sehr leise Stimme zu vernehmen glaubt, welche unter den Armen — des Beschwörers — hervorkommt und die gestellten Fragen beantwortet». Maimonides hat sich vielfach mit Schriften, welche von heidnischen Beschwörungskünsten handlen, beschäftigt (s. oben Bd. I, Buch II, C. I, B.), und wir finden also hier bei ihm die Nachricht von einem orakelertheilenden Todtenkopf wieder.

Was speciell unsere Nachricht betrifft, so können wir durchaus nicht annehmen, dass sie der christliche Berichterstatter Abû-Jûsuf erdichtet habe, da derselbe die ssabische Schrift namhaft macht, die ihm als Quelle diente und da diese Nachricht auf eine etwas modificirte Weise auch von einem Andern erzählt wird (s. unten Text Nr. III, §. 4. und vgl. den Schluss dieses Excurses). Wir

vermuthen aber, dass unsere Ssabier — bei denen es sich nicht gut denken lässt, dass sie auch zur Zeit, wo sie unter Mohammedanern lebten, wirkliche Menschenköpfe von geopferten Menschen in ihren Tempeln hatten — ursprünglich wirklich Menschenköpfe von Verstorbenen zu verschiedenen theurgischen Zwecken und zum Orakeln aufbewahrten, wie dies aller Wahrscheinlichkeit nach auch in andern heidnischen Tempeln der Fall war; nachher aber mögen sie blos Köpfe von Idolen gehabt haben, die aus irgend einem bestimmten Stoffe (vgl. oben Bd. I, Buch II, C. V. u. unter Text IV, §. 19) verfertigt wurden, und die auch Orakel ertheilten, was im Heidenthum (s. weiter unt.) oft vorkam. — Die Entwickelungsgeschichte des Heidenthums bietet uns vielfach solche Momente dar, dass alten religiösen Gebräuchen, die nicht mehr zeitgemäss waren, andere ähnliche, zeitgemässe substituirt wurden. So stellte man z. B., als die Zeit sich mit Menschenopfern nicht mehr vertrug, statt einen Menschen zu opfern, einen solchen vor den Altar und liess ihn dann gehen, oder man opferte Hirsche statt der Menschen, oder man brachte endlich Wachs- oder Teigfiguren in der Gestalt von Menschen dar (s. Manetho ap. Porphyr. de abst. II, 53. u. Euseb. praepr. ev. IV, 16. p. 155, *d.*).— Von solchen Köpfen aber mag sich das Gerücht unter Mohammedanern, Christen und Juden verbreitet haben, dass die Heiden wirklich Menschenköpfe besässen. Wir stützen diese unsere Vermuthung vorzugsweise auf folgende Aussage des Damascius bei Photius (c. 242, p. 1045). Damascius erzählt nämlich: dass Hiero, ein Schüler des Proclus, in der Wohnung eines gewissen Quirinus Menschenköpfe von der Grösse einer Erbse gesehen habe — es können also keine wirklichen Menschenköpfe gewesen sein, — welche ganz nach der Menschengestalt mit Haaren, Augen und Mund geformt waren und Laute von sich ausstiessen, die so stark waren wie ein Schrei von tausend Menschen (*«Ὅτι Ἱέρον τὸν τοῦ Πλουτράρχου υἱὸν ὑπὸ Πρόκλῳ φιλοσοφοῦντα, εἰς τὴν Κυρίνου λεγομένην οἰκίαν θεάσασθαί φησι (Δαμάσκιος) μικρὰν αὐτῳ κεφαλὴν μόνην ἀνθρώπου, τό τε μέγεθος καὶ τὸ εἶδος οὐδὲν ἐρεβίνθου διαφέρουσαν. διὸ καὶ ἐρέβινθον αὐτὴν καλεῖσθαι. τὰ δ' ἄλλα κεφαλὴν ἀνθρωπείαν εἶναι, ὀφθαλμούς τε ἔχειν καὶ πρόσωπον, καὶ τρίχας ἄνω, καὶ στόμα πᾶν, καὶ ἀπὸ τοῦ στόματος φωνὴν ἀφιέναι, ὅσον ἀνθρώπων χιλίων τοσοῦτον μεγάλην»*). Damascius erzählt noch, wie Photius behauptet, von diesen Köpfen viele andere wunderbare Dinge, die derselbe aber nicht mittheilt. Diese kleinen Köpfe waren ohne Zweifel eine Art von tragbaren Hausidolen (s. Jos. antiq. XVIII, 9, 5) oder von Marionetten,

deren Nicken rechts oder links als Antwort betrachtet wurde (vgl. gleich unten), den Terafîm der Bibel ähnlich, über die wir bald einige Worte sprechen werden. Unsere Ssabier mögen auch solche orakelertheilende Köpfe gehabt haben, die ihre Feinde zu wirklichen Menschenköpfen machten. An Beispielen von orakelertheilenden Idolen fehlt es uns nicht. Lucian spricht (de Dea Syr. §. 10) von weissagenden Götzenbildern in dem Tempel zu Hierapolis, deren laute Töne in dem Tempel, wenn derselbe verschlossen war, oft vernommen wurden. Daselbst (§. 36) spricht er auch ausführlich über die Art, wie das Apollobild in dem erwähnten Tempel Orakel ertheilte. Servius (Virg. Aen. VI, 68) erwähnt auch «simulacra brevia quae portabantur in lectis, et ab ipsis mota infundebant vaticinationem». Eusebius (Hist. eccles. IX, 3) erzählt von einem Bilde des Jupiter, das durch magische Künste sprechen konnte: «Interea reperisse se occasionem maximam ratus est ex eo, quod apud Antiochiam simulacrum quoddam Jovis Amicalis nuper consecratum, artibus quibusdam magicis et impuris consecrationibus ita compositum est, ut falleret oculos intuentium, et portenta quaeddam ostentare videretur, ac responsa proferre. Idque omnibus et ipsis imperatoribus pro certo confirmatur». Beispiele von Götterbildern, Statuen, besonders aber von Köpfen, welche Orakel ertheilen, finden sich auch bei Selden (de Diis Syriis. Synt. I, C. II.), worauf wir verweisen. Selbst bis zu den Mohammedanern ist die Nachricht von solchen orakelertheilenden Idolen gedrungen, und el-Qifthî spricht im Tâwârîch-el-'Hukemâ von einem Götzenbilde, das Asclepius verfertigt und welches die an dasselbe gerichteten Fragen beantwortet haben soll (s. oben Bd. I, Buch I, C. VIII). Wir erinnern noch an das berüchtigte Baphomet der Templer im Mittelalter, dem doch wenigstens etwas Wahres zu Grunde liegen muss (vergl. Fundgruben des Orients, VI, p. 3 ff. die Abhandl. von Hammer), und an die von Malmesburiensis mitgetheilte Nachricht, welche, wie folgt, lautet: «De Gereberto fama dispersit, fudisse sibi Statuae Caput, certe inspectione syderum; cum, videlicet omnes Planetae exordia cursus sui meditarentur, quod non nisi interrogatum loqueretur, sed Verum vel affirmative vel negative pronunciaret Verbi gratia, cum diceret Gerebertus:. ero Apostolicus? respondere statua: Etiam. Morior antiquam canem Missam in Jerusalem? Non»; (de gestis regum Angliae II, C. X. nach Selden. l. c. p. 285). Diese so tief ins Mittelalter hinein verbreitete Nachrichten von solchen Köpfen, die doch nichts anders als ein Erbtheil des Heidenthums gewesen

sein können — da bei den Alten solche Dinge vielfach vorkommen — beweisen zur Genüge, dass solche orakelertheilende Köpfe integrirende Theile des heidnischen Tempelapparats waren. Auf solche Köpfe beziehen sich wahrscheinlich die schätzbaren Details unseres Berichterstatters und ihnen sind wahrscheinlich die in der Bibel erwähnten Terafîm analog, die einst die Rachel in unserer Ssabier-Stadt Harrân ihrem Vater Laban stahl, die sich auch in dem Hause des monotheistischen David befanden und die wir ebenfalls für nichts anderes als eine Art nickender Marionetten halten.

Einige anonyme rabbinische Schriften, die allerdings späteren Ursprungs sind, denen aber ältere Werke zu Grunde liegen, theilen uns folgende Nachrichten über die Terafîm mit, welche Buxtorf in seinem Lexicon zum Theil angeführt schon hat. In den Abschnitten des Rabbî Eliezer, genannt Pirqe-derabbî Eliezer (sie stammen von einem palästinensischen oder syrischen Juden aus dem 8. Jahrhundert; siehe Zunz, gottesdienstliche Vorträge der Juden, p. 271—278) c. 36 findet sich folgende Stelle über die Terafîm:

ומה הם התרפים שוחט אדם בכור ומילקין את ראשו
ומולחין אותו במלח ובשמן וכותבין על ציץ זהב שם רוח
טומאה ומניחין אותו תחת לשונו ונותנים אותו בקיר ומדליקין
נרות לפניו ומשתחוים לו והו מדבר עמהם

«Was sind die Terafîm? Man schlachtet einen Erstgeborenen, dessen Kopf man abkneipt, — wie in unserer Nachricht, nach welcher der Kopf nicht abgeschnitten, sondern durch Ziehen vom Körper getrennt wird, — salzt und mit Oel — ungefähr wie bei uns — salbt. Man schreibt dann auf ein Stückchen Blech den Namen eines unreinen Geistes und legt es unter die Zunge dieses Kopfes. Derselbe wird an die Wand gesetzt, man zündet vor ihm Lichter an, verbeugt sich vor ihm, und der Kopf spricht dann». Dasselbe findet sich wörtlich im Pseudo-Jonatan (zu Gen. 31, 19) und im Sefer-ha-Jaschar (ist wahrscheinlich in Spanien im 11. oder 12. Jahrhundert verfasst, vgl. Zunz l. c. p. 154 ff.) etwas paraphrastisch. In dem zuletzt erwähnten Buche findet sich noch (Gen. Paraschah Wajesse zu 31, 19) folgender Zusatz: «Manche machen die Terafîm in der Gestalt eines Menschen aus Gold oder Silber und in bestimmten Stunden; diese Gestalt empfängt die Kräfte der Gestirne und verkündet die Zukunft». Man sieht also daraus, dass die Nachrichten von einem orakelertheilenden Kopfe bei den Heiden,

unter den Juden ziemlich verbreitet war und dass es unter denselben auch solche gab, welche meinten, dass der fragliche Kopf nicht von einem Menschen, sondern von Metall war. Diese letztere Meinung, ferner unsere Nachrichten, die schwerlich anders gedeutet werden können als von uns geschehen ist, dann die oben angeführte Nachricht des Damascius, endlich der Umstand, dass es sich nicht gut denken lässt, dass im Hause des Königs David Götzenbilder sich befanden, dieses Alles, sage ich, macht es mir wahrscheinlich, dass die Terafim nichts anderes als eine Art von Marionettenfigürchen waren, wie die *ἀγάλματα νευρόσπαστα* der Griechen — eine Art Marionetten, die mit Saiten oder mit Fäden gezogen und in Bewegung gesetzt wurden (s. Herod. II, 48. u. Lucian. de Dea Syr. §. 16), deren Bewegungen man für Andeutungen der Zukunft ansah (vgl. die Subsilles u. die Ipsullices bei Festus p. 295. u. 539. u. Lobeck, Agl. p. 227 f.); dass sie ferner anfangs wenigstens mit dem eigentlichen Götzendienst nichts gemein hatten und dass nur das spätere rigoröse Judenthum sie verdammte, weil sie einmal Bilder waren, welche dasselbe in jeder Beziehung verabscheute. Dieser anfangs so unschuldigen Figürchen mag sich das heidnische Priesterthum nachher bemächtigt, sie mit einem Nimbus von feierlichen, geheimnissvollen Ceremonien umhüllt und dies so lange fortgesetzt haben, bis jene integrirende Theile des heidnischen Cultus wurden, woraus dann wiederum in der spätern Zeit jene Gerüchte von Menschenköpfen unter Christen, Juden und Mohammedanern entstanden sind.

Schliesslich erwähnen wir eines Widerspruchs zwischen unserm Bericht und dem des Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqî in Bezug auf die Gottheit, der das Opfer auf die hier beschriebene Weise zugerichtet wurde. Nach dem Letztern wurde das Opfer für Mercur der Länge nach geviertheilt und verbrannt, dagegen das für Mars auf eine ähnliche Weise, wie in unserm Bericht, zugerichtet. Das Opfer wurde nämlich in einen Behälter voll Oel und andern Dingen gesteckt, so dass Haut und Fleisch schnell in Verwesung übergingen, und nach Verlauf eines Jahres wurde der Kopf vom Körper getrennt und dem Mars als Opfer dargebracht. Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqî bemerkt dazu, dass die Ssabier glauben, dieser Kopf könne ihnen über das Gute und Schlimme, das sie im Laufe des Jahres treffen würde, Kunde geben (vgl. unten Text Nr. III, §. 4). Welcher von den beiden Berichterstattern — insofern an der Mittheilung überhaupt etwas Wahres ist — grösseres Vertrauen verdient, sind wir nicht im Stande zu entscheiden.

Cap. IV.

152) Vgl. oben Einleitung zu den Quellen, B. II.

153) Cod. B. hat املبوس, L. املوس, A. املبوس u. P. ابلوس, wir lesen ابليوس = Ἥλιος. Dieses Wort kann übrigens auch ابليوس Abelios gelesen werden, denn dies ist ebenfalls ein Name der Sonne; s. oben Bd. I, Buch II, C. II., wo wir dies näher nachgewiesen haben. — Ueber die Verehrung der Sonne als einer dem höchsten Wesen zunächst stehenden, heilbringenden Gottheit, wie über die Verehrung der Sonne bei fast allen Völkern überhaupt, s. oben l. c.

154) Die Codd. B. u. L. haben hier unrichtig لاريس, vgl. die folgenden Anmerkungen; Cod. P. hat hier سلين, σελήνη, für سين, letzteres ist aber richtiger. Bar-Bahlûl nämlich erklärt in seinem Wörterbuche ܣܝܢ Sîn durch القمر, luna: ܣܝܢܐ ܣܗܪܐ ܘܗܘ ܟܣܦܐ ܘܗܘ ܣܠܝܢܐ, القمر الفضة «Sînâ, der Mond, auch das Silber, ist so viel als Σελήνη» (aus dem Ms. des Herrn Prof. Bernstein). Bei den Mendaïten (oder sogenannten Johannischristen) heisst der Mond ebenfalls ܣܝܢ, Sîn (s Cod. Nazar. I, p. 54, 98. ed. Norberg u. dessen On. p. 108). — Die Stellen aus den Alten über die Verehrung des Mondes in Harrân oder Carrae, nämlich aus Herodian. v. Caracallae 4, 13., aus Ammian. Marcell. 23, 3, 1. u. aus Spartian. v. Caracallae c. 6, haben wir oben (Bd. I, Buch I, C. IX) gelegentlich angeführt und näher besprochen. In dem folgenden Capitel werden mehrere Opfer und Feste erwähnt, die ausschliesslich zu Ehren des Mondes dargebracht und gefeiert wurden; auch wurden demselben in Gemeinschaft mit den übrigen Planeten-Gottheiten Opfer dargebracht und Feste gefeiert. So wurde den 6. des ersten Monats der Dea Luna ein Ochse geopfert, den 20. desselben dem Deus Lunus (über den mann-weiblichen Character des Mondes bei den Harraniten s. oben l. c. u. unten Anmk. 136) ein Stier (s. oben C. V, §. 1, p. 23). Ferner wurde den 24. des 10. die Geburt des Mondes gefeiert, bei welcher Feier Mysterien stattfanden und 80 Thiere als Opfer verbrannt wurden (ib. §. 10, p. 35. und unten Anmk. 292). Endlich wurde zu Ehren des Mondes vom 8. des 12. 30 Tage lang gefastet (ib. §. 12, p. 36). Ausserdem finden wir auf harranitischen

Münzen vielfach die Mond-Gottheit dargestellt. So finden wir auf einem Autonom: 1) Luna imminentibus binis astris, infra caput bovis. Auf einer Münze unter Marc-Aurel: 2) Caput infra crescentem Lunam; unter Lucius Verus: 3) Luna cum astro; auf andern Autonomen: 4) Caput Mensis cum pileo Phrygio; Luna cum astro; ferner: 5) Luna crescens, infra astrum; 6) Caput juvenile cum pileo Phrygio super Luna; 7) Caput muliebre velatum turritum imminente capiti Luna, juxta idolum super columella Malleum tenens (aus Eckhels Doctrina num. vet. III, p. 506 f. vgl. unten Anmk. 163. u. die Zusätze am Ende des Comment.).

Auch andere orientalische Quellen enthalten Nachrichten über die Verehrung des Mondes unter dem Namen Sîn in Harrân. Der Bischof Jacobus Sarugensis nämlich äussert sich darüber (bei Assemani bibl. or. I, p. 327 f.) auf folgende Weise:

ܣܡ ܐܦܠܘ ܨܠܡܐ ܒܐܢܛܝܟ ܗܘ ܘܐܚ̈ܝܐ: ܘܒܐܘܪܗܝ ܠܢܒܘ ܘܠܒܝܠ
ܐܩܝܡ ܥܡ ܣܓܝ̈ܐܐ. ܐܛܥܝ ܠܚܪܢ ܒܣܝܢ ܘܒܥܠ ܫܡܝܢ ܘܒܪ ܢܡܪܐ ܡܪܝ
ܟܠܒ̈ܘܗܝ ܘܬܪܥܬܐ ܘܓܕܠܬ ܐܠܗܬܐ

«Den Götzen Apollo und seine Brüder setzte er — der Teufel wahrscheinlich — in Antiochien ein, und in Edessa errichtete er nebst vielen Andern den Nabû und Bêl. Er führte Harrân irre, durch Sîn, Be'el-Samîn und Bar Nemrê, Marî (mein Herr) seiner Hunde und durch die Göttinnen Tar'atâ (Targatâ) und G'adlat».

Wir finden also hier unter vielen andern Gottheiten in Harrân, die wir zum Theil bald besprechen werden, auch Sîn. Assemani beging hier einen sonderbaren Fehler. Er glaubte nämlich, dass diese Gottheit Besin geheissen habe, und bemerkte daher ib. folgendes: «Besin videtur locus esse, corrigendus hoc modo ܒܣܝܢ ܘܒܥܠ ܫܡܝܢ; Besin Syriaco sermone vilem et contemptum plurali numero significat. In Antilibano haud procul a Sidone Phoeniciae urbe pagus est دير بسين Dair-Besin. Fortasse quia ibidem idolum Besin colebatur». In Bezug auf ܒܥܠ ܫܡܝܢ hat er allerdings Recht, denn ܐܛܥܝ wird immer mit ܠ construirt, aber nicht in Bezug auf ܒܣܝܢ, wo das ܒ offenbar ein Praefix. ist. Vgl. Wesseling, Not. ad Itiner. Anton. p. 193. s. v. Carrhae, welcher zu der eben angeführten Stelle aus Assemani bemerkt: «ego vero (ܣܝܢ) Lunam indicari opinor; nam nisi mihi fraudem fecit Castellus שסין (soll wohl סין heissen) etiam Lunam adsignificat» (den Wesseling

habe ich erst zu Gesicht bekommen, als dieser Bogen schon in die Druckerei geschickt werden sollte). ܣܝܢ könnte allerdings etymologisch aus dem syrischen ܣܗܪܐ, Chal. סִיהֲרָא, entstanden sein, da in dem Liber Adami der Mendaïten auch die Form ܣܝܪܐ vorkommt — ܣܝܪܐ ܗܘܐ ܣܝܢ, ib. I, 98., — woraus nun ferner, durch den Uebergang des ר in ן, ܣܝܢ entstanden sein kann; vgl. Norberg Onom. l. c.: da aber ܣܝܢ in der eben angeführten Stelle durch ܣܝܪܐ erklärt wird, so muss ersteres eine ältere und daher auch weniger bekannte Form sein; denn wäre ܣܝܢ aus ܣܝܪܐ entstanden, so müsste es jünger und daher auch bekannter sein. — Bei Eutychius (Ann. I, p. 72), findet sich auch eine Stelle, die auf einen uralten Cultus des Mondes in Harrân unter dem Namen Sîn, سين, hinweist: «Eius (Abrahami) etiam diebus, heisst es daselbst, regnavit Chajebab (خايب oder خايب oder خانب), uxor Sîni sacerdotis montis (bei Hottinger, Smeg. or. p. 324. heisst es: جرابيب بنة كاهن الجبل «G'erâbîb die Tochter des Priesters vom Berge»), quae Nisibin et Roham exstruxit muroque cinxit (nach Mosis Chorenensis hist. Arm. II, 27. war Abgar, der Zeitgenosse Christi, der Erbauer von Edessa): quin et templum magnum in Harrâno condidit, conflato ex auro Idolo cui nomen Sîn (bei Hottinger l. c. fehlerhaft نصيبين, Nessîbîn) indidit, ipsumque in medio templi positum omnes Harrâni incolas adorare jussit. Non desierunt ergo Harranenses per annos quinquaginta Idolum colere. Postea vero Ba'al-Samîn, Al-Iraki rege, Talbîn, Thamûrae regis Mûsal uxorem, depereunte (وبعد ذلك عشق بعل سمين ملك العراق لتلبين امرة تمورا ملك الموصل) Hottinger liesst l. c. نمرور für تمورا) fugiens eum ipsa Harrâno ignem injecit quo arsit, unaque et templum et Idolum». Man sieht also daraus, dass der Cultus des Mondes unter dem Namen Sîn in Harrân sehr alt und daselbst so zu sagen Localcultus gewesen sein muss. Es ist zu verwundern, dass diese so wichtige Stelle meines Wissens fast gar nicht die Aufmerksamkeit der Mythologen auf sich gezogen hat; wir werden noch auf sie zurückkommen (vgl. unten die Anmkn. 340. 342. u. 345).

Die übrigen von Sarugensis genannten Gottheiten sind zum Theil bekannt. So Nabû = נבו = Mercur (s. unten Anmk. 156). Bel = ܒܝܠ = בֵּל, ebenfalls bekannt (s. unten Anmk. 157). Be'el-

Samîn (= Βεελσάμην), eine bekannte Gottheit, deren Verehrung besonders in Phönizien sehr verbreitet war; wir erfahren hier aus dieser Stelle, dass sie auch in Harrân verehrt wurde, wovon übrigens unsere übrigen Quellen nichts wissen. Der mesopotamische Be'el-Samîn scheint nicht mit der Sonne identisch zu sein; denn nach Moses Choren. wurde der Cultus des Barschamin (= Balschamîn, vgl. unten Anmk. 157) erst unter Tigran. II., etwa 60 v. Chr. in Armenien eingeführt, während der Sonnencultus daselbst schon sehr lange Zeit vorher eingeführt worden war, s. ib. II, 7. u. vgl. ib. 19. Ueber Be'el-Samîn vgl. Philo Bybl. ap. Eus. praepar. ev. I, 10. p. 34. Creuzer l. c. II, p. 206. Anmk. 325. Münter, Rel. der Babyl. p. 8 ff. u. 31. Gesenius, Monumenta. p. 387 u. 404. besonders Movers, Phönizier, I, p. 176 f. u. Art. Phönizier l. c. p. 385 ff. Ueber Bar-Nemrê werden wir weiter unten Anmk. 221 Einiges beibringen. Ueber die übrigen bei Sarugensis erwähnten Gottheiten bemerkt Wesseling (l. c.): «Mari, sive Dominus, canum Anubis, Tarata, quae Latinis est janitrix, Jana, nisi si tamen תרעתא Targata sit Atargatis, Syrorum cultu nobilis Dea, et Gadlat textrix Minerva, lanifici praeses: nec certo tamen haec finiverim, cum vetus superstitio varios sibi multifariam Deos imposuerit». Ueber die Identität von תרעתא und Targata, der Atargatis der Alten, herrscht jetzt kein Zweifel mehr. Für die Richtigkeit der Erklärung von Gadlat durch textrix Minerva wollen wir uns aber nicht verbürgen.

Ueber die Verehrung des Mondes bei andern Völkern vgl. 4 Mos. 4, 19. 17, 3. 2 Kön. 23, 5. Jer. 7, 18. 8, 2. 44, 17 ff. Herod. II, 47. Strabo XII, p. 557. Plin. 8, 1. u. Moses Chorenensis l. c. II, 8. Selden l. c. p. 259 ff. Abr. Calovii Diss. de Selenolatria in Thes. theol. philol. I, p. 80 ff. Joh. Frischmuthi Diss. de Melech. coeli ib. p. 866 ff. u. Winer l. c. II, p. 103 f. Art. Mond.

155) Cod. B. hat نابر, wohl نابو, Nâbû, Cod. L. نابق (vgl. die folgende Anmk.). Die Codd. A. u. P. dagegen haben لاريس. Wir glauben, dass das ل aus einem Irrthum entstanden ist. Im ursprünglichen syrischen Texte (die Werke über die Ssabier waren fast alle syrisch geschrieben, vgl. oben Bd. I, Buch I. C. V, Ende u. Einl. zu den Quellen, A, I. u. II. ib. die Anmerkungen; en-Nedîm, C. X, oben p. 52. u. a. m. and. St.) mag das ܠ als Dativ gestanden haben: «der Dienstag ist geweiht dem Ares», der Uebersetzer aber nahm das ܠ als zum Stamme gehörend und schrieb Lâris. Bei Barhebräus

kommt der Name des Mars vor und er heisst bei ihm richtig أنس, Ares (die Orientalen, Syrer, wie Araber und Juden geben immer das griech. η durch ـ, ـِ und ـ wieder; — s. Barhebr. Chron. Syr. p. 68). Ferner heisst es oben C. V, §. 1, p. 24: «es werden 3 Stiere geschlachtet.... einer dem Ares, d. i. Mars (وواحد لاريس وهو المرّيخ)»; hier ist aber das ل offenbar eine Präposition, wie in dem gleich darauf folgenden وواحد للقمر «und einen dem Monde». Wir müssen zwar bemerken, dass ib. §. 12, p. 36. die Dativform auch للاريس heisst; es ist aber gar nicht zu bezweifeln, dass §. 1. die richtige Lesart bietet, da, wie gesagt, Barhebräus Ares für Mars hat und viele andere ssabische Gottheiten ebenfalls griechische Namen haben, was nicht zu verwundern ist, zumal in Harrân, einer Stadt, welche schon seit Alexander eine starke griechische Bevölkerung hatte und so vielfach auch mit den Römern in Berührung kam (s. oben Bd. I, C. IX).

Der orientalische Name des Mars war in Syrien und Mesopotamien, wie es scheint, gewöhnlich עָזִיז (s. Julian. or. IV, p. 150. u. bes. unten Anmk. 290, wo wir über diesen Namen ausführlich sprechen werden). Bei den älteren Assyriern und Babyloniern scheint er מראדך und נרגל mit der Bedeutung: «Menschenfresser» — wahrscheinlich wegen seines Verderben bringenden Characters — geheissen zu haben. Bei den Mendaïten heisst er נריג, Nerîg (s. Cod. Naz. I, p. 54. 99. 212. und II, 96. 98. u. 104), das Norberg vom Chal. נִרְגָא, securis, hasta ableitet. Diesen Namen hat er, wie es scheint, auch im alten Chaldäa geführt, worauf der Name des alten babylonischen Königs bei Berosus Neriglissooros (ap. Joseph. c. Apion. I, 20. vgl. Euseb. Chron. Arm. p. 19, ed. Mai) hindeutet. Jener Name Nerîg ist wahrscheinlich mit dem biblischen נרגל (1 Kön. 17, 30) identisch (vgl. darüber Ges. Lex. I, p. 1120 f. u. II, p. 101. und dess. Thes. 913). Jedenfalls ist aus jenem נריג durch Buchstaben- und Formumbildung das arab. مرّيخ entstanden. Bei den Rabbinen heisst der Mars מאדים «der Rothmachende», etwa wegen seiner rothen Farbe oder wegen seiner Bestimmung, Kriege zu erregen und Blutvergiessen zu veranlassen, so dass nach der Ansicht der Rabbinen ein unter seiner Constellation Geborener entweder ein Mörder oder Arzt, d. h. Chirurg wird (s. Tract. Sabbat f. 156, *a*.).

Dass der Mars im Orient allgemein verehrt wurde, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. — Noch Mehreres über die Functionen und die Verehrung des Mars bei den Harranitern s. oben C. V, §§. 1. 9. u. 12. p. 24. 34. u. 36. u. unten die Anmkn. 170. 290. u. 333.

156) Die Codd. B. u. L. haben unrichtig بال, d. h. بال, Bâl = בעל, ohne Zweifel in Folge derselben Auslassung und Versetzung, durch welche sie den Mond Lârîs und den Mars Nâbû oder Nabûq nennen; Cod. A. hat نبوق u. Cod. P. نابق. Zur Erklärung der Ursache jener Versetzungen geben wir hier das Schema, nach dem dieses Capitel in den Codd., wenigstens in den Wiener, welche wir vor uns hatten, geschrieben ist:

يوم الاحد ابليوس	يوم الثاني سين
للشمس واسمها	للقمر واسمه
يوم الثلثا لاريس	يوم الاربعا نبوق
للمريخ واسمه	لعطارد واسمه
يوم الخمس بال	يوم الجمعة بلثى
للمشتري واسمه	للزهرة واسمها
يوم السبت قرقس	
لزحل واسمه	

(Die Lesarten in diesem Schema sind nach Cod. A.) Durch diese eigenthümliche Stellung, wobei überdies in den Codd. B. u. L. das واسمه beim ersten, zweiten und fünften Tage fehlt, konnten Irrungen leicht stattfinden. Die Lesarten des Cod. A., der nicht nur in diesem Capitel, sondern auch überhaupt meistens bessere Lesarten als Cod. B. und zuweilen sogar als Cod. L. hat, scheint richtiger zu sein; übrigens ist Nabûq und Nâbû offenbar identisch. Nach Moses Chorenensis armen. Chronik (II, 27) wurde Nâbû wenigstens in den Ländern Armeniens, welche an Mesopotamien gränzen, unter dem Namen Nabok verehrt. Mos. Chorenensis rechnet nämlich unter die Gottheiten, welche der König Abgar aus seiner früheren Resi-

denz Medzpine nach Edessa — 3 Meilen von Harrân — brachte: Nabok, Bel, Tarata (= Targata) u. s. w. Es kann uns um so weniger auffallen, in Harrân die armenische Form Nabûq für Nâbû zu finden, da wir aus eben demselben Moses Chorenensis wissen, dass Harrân einige Zeit unter armenischer Oberherrschaft stand (s. ib. II, 35); vgl. Saint-Martin, Mém. sur l'Arménie. T. I, p. 306. Stuhr, Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker. I, p. 457. u. Le Vaill. de Florival, Dictionnaire hist. zu Moses Chorenensis hist. arm. p. 141. Wir erinnern noch an den Namen Nebûkadnessar, den Manche durch נבוך = נבור und אדר = אדיר und אצר = أذر, ignis, erklären (Simonis Onom. vet. Test.), womit wir uns aber noch nicht für diese Etymologie erklären wollen; vgl. Ges. Thes. p. 840.

Der Name Nâbû wird gewöhnlich als ein ursprünglich semitischer angesehen, mit der Bedeutung Nuntius, welche Benennung für ihn auch passend ist, da er die Stellung des Mercur und Hermes der Griechen und Römer einnimmt (vgl. Ges. Thes. p. 839. u. Lex. II, p. 9). In einer, vor einigen Jahren in Padua erschienenen, kleinen Schrift: Le Sanscritisme dans la langue assyrienne, par Philoxène Luzatto, findet sich p. 60. folgende eigenthümliche und meines Wissens neue Etymologie von Nabo: «Nabo est formé», heisst es daselbst, «de la préposition négative sanscrite na, non, et du mot bha, paraissant ou splendide; et il signifie: non clarus, non apparens, non visus, c'est-à-dire invisible. Il y a en sanscrit un mot presque identique, qui est na-bhas, de na et de bhas = bha, qui signifie littéralement non splendide et par métaphore, nuage, ciel» (Bopp. Gl. 190, *b*). Ob diese Ableitung an und für sich richtig sei, kann ich nicht entscheiden; jedenfalls hat es viel Wahrscheinliches für sich, dass Nebo nicht semitischen, sondern indo-germanischen Ursprungs ist. Dafür spricht der Umstand, dass alle chaldäischen Namen, welche mit Nebo zusammengesetzt sind, wie Nebûkadnessar (Jer. 39, 1. 11. 43, 10. u. Ez. 29, 18), Samgar-Nebo (Jer. 39, 3) und manche andere jedenfalls nur indo-germanischen Ursprungs sein können; es ist aber sehr unwahrscheinlich, dass die eine Hälfte des Namens semitisch und die andere indo-germanisch sein sollte. Wir nehmen zwar im Huzvaresch die Erscheinung wahr, dass semitische Verba iranische Endungen haben, aber Hauptwörter aus solchen zwiefachen Elementen zusammengesetzt finden sich, so weit mir solche Wörter aus Anquetil bekannt sind, nicht. Man wird allerdings בלטשאצר, Belthschâssar (Dan.

1, 7. 2, 26. 4, 5. u. 5, 12) und בלטשאצר, Belschâssar (ib. 3, 1. 2. u. 7, 1) als Beispiel für Namen von solcher Zusammensetzung anführen; aber es muss erst bewiesen werden, dass der erste Theil dieser Namen semitisch ist. Es ist zwar möglich, dass der babylonische Bel, בֵּל, mit dem vorderasiatischen Baal, בַּעַל, ein und dieselbe Idee repräsentirt, ob diese beiden Namen aber auch zugleich eines Ursprungs sind und ob letzterer semitisch ist, ist durchaus nicht erwiesen; vgl. die folg. Anmk. p. 168. — Weder aus Rawlinsons Abhandlung über die assyrisch-babylonischen Inschriften (On the Inscriptions of Assyria and Babylonia, in Journ. of Royal As. Society, Bd. XII, 1850. p. 404—483), noch aus der Stern'schen Schrift (die 3. Gattung der achämenischen Keilinschriften, erläut. v. M. A. Stern, Gött. 1850) habe ich die Ueberzeugung erlangen können, dass die alte assyrisch-babylonische Sprache eine rein semitische war. Wenn ich mir ein Urtheil erlauben darf, so möchte ich mit der grössten Entschiedenheit behaupten, dass die Sprache der von Herrn Stern erklärten Inschriften durchaus nicht semitisch sei. Ja ich muss bekennen, dass es mir ganz und gar unbegreiflich ist, wie ein so klarer und heller Kopf, wie Herr Stern, solche monströse Wortformen und einen solchen durchaus unsemitischen Satzbau für semitisch ansehen konnte. Hier ist indessen nicht der Ort dieses Urtheil näher zu begründen. Aus Rawlinsons Mittheilungen dagegen habe ich vorläufig die Ueberzeugung gewonnen, dass der Sprache jener von ihm erklärten Inschriften ein semitisches Element zu Grunde liege, dass an dieses sich aber auch eine Unzahl von nicht-semitischen Stämmen anschliessen, die wahrscheinlich von fremden Eroberern eingeführt wurden (vgl. Rawl. l. c. bes. p. 407 ff.). Die ursprünglichen Bewohner der oberen Euphratgegenden, die von den Arabern Nabathäer genannt wurden, haben sicher eine semitische Sprache gesprochen und zwar das Nabathäische, das noch in den ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends p. Chr. in den assyrischen Gebirgen und den Dörfern von 'Irâq gesprochen wurde und welches Abûlfarag' Barhebräus (hist. Dyn. p. 16 f.) als ein verdorbenes (اسمج) Syrisch bezeichnet. Sehr frühzeitig drangen fremde Eroberer, deren Ursprung und Abstammung bis jetzt noch nicht ermittelt worden ist, in jene Gegenden ein und mischten in die Sprache der Städtebewohner und des öffentlichen Lebens viele fremdartige Sprachelemente ein. Die alte Landessprache wurde so aus den Städten und dem öffentlichen Leben verdrängt und erhielt sich noch, mehr oder minder rein, in den

Bergen und in den Dörfern. — Analoge Erscheinungen finden wir in den Pyrenäen, in den litthauischen und cur-, ehst- und livländischen Dörfern. — Jene fremden nicht-semitischen Eroberer suchten zugleich in den von ihnen eroberten Ländern die alte Landesreligion zu verdrängen und den unterjochten Völkern ihre Religion, ihren Cultus und ihre Gottheiten aufzudrängen (s. 2 Kön. 18, 34 f. 19, 12 f. Jes. 36, 19 f. 20, 12 f. 2 Chron. 32, 14. u. Rawlins l. c. p. 428. 432. 335 ff. u. 438 f.). Man kann daher die assyrisch-babylonischen Götternamen nicht immer schlechthin für semitische erklären, weil man nicht immer wissen kann, ob die Träger dieser Namen einheimische oder fremdländische Gottheiten sind. Daher finden wir auch bei den ostaramäischen Völkerschaften, welche von den assyrischen Königen nach Palästina versetzt wurden, Götternamen, die offenbar semitisch sind, neben solchen, die es offenbar nicht sind. Nach dieser vielleicht nicht ganz überflüssigen Abschweifung kehren wir zu unserm Nebo zurück und bemerken, dass die armenische Form N a b o k für Nebo, wie sie auch unsere Harraniten haben, dafür spricht, dass נבך n i c h t semitisch ist.

Man hält es allgemein für ausgemacht, dass Nebo und Mercur identisch sind. Bar-Bahlûl erklärt ܢܒܘ nach vielen Lexicographen durch عطارد, M e r c u r; nach Andern aber erklärt er es durch ܨܠܡܐ ܕܙܘܣ «d a s B i l d d e s Z e u s». Eben so erklärt er den Namen Nebûkadnessar, ܢܒܘܟܕܢܨܪ, durch: صورة نابو وهو عطارد «d a s B i l d d e s N â b û, d. i. M e r c u r». Bei den Mendaïten wird ܢܒܘ als s c r i b a, s a p i e n s und als das d r i t t e Gestirn bezeichnet (s. Cod. Naz. I, p. 54. 96. 212. 224. III, p. 175. und Norberg, Onom. p. 95 ff.). Bei den Rabbinen heisst Mercur ebenfalls כוכב, wie bei den Persern دبير, scriba (Tract. Sabbath, f. 156, *a*.); auch bei den Römern und Griechen ist Mercur oder Hermes der n u n t i u s, i n t e r p r e s, und die Letzteren leiten sogar Ἑρμῆς von ἑρμηνεία ab (s. Diod. Sic. I, 16. und vgl. Artapan. ap. Euseb. praepr. ev. IX, 27.: «Ἑρμῆν διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν»). Dieselben Eigenschaften legen auch die Aegypter ihrem Hermes bei (vgl. Diod. I, 15 f.). H e r z f e l d (Gesch. des Volkes Israel, I, p. 83. u. 439. vgl. p. 252 f.) identificirt mit Unrecht Nebo mit Saturn und Nergal mit Mercur; s. daselbst.

Unter den Göttern, welchen die Harraniter Opfer brachten, die im folgenden Capitel aufgezählt sind, wird Mercur oder Nâbû nicht

besonders genannt, sondern es heisst immer: «so und soviel Opfer den 7 Gottheiten» und nur an einer Stelle (C. V, §. 12, p. 37) wird eines Opfers, bestehend aus einem männlichen Lamm, einem Hahn und vielen jungen Hühnern gedacht, das besonders dem Gott Hermes dargebracht wurde (s. das.).

Dass die Gottheit Nebô oder Nâbûq in Vorderasien und selbst in Armenien verehrt wurde, beweisen die vielen Namen von Ortschaften und Bergen, welche diesen Namen führten (s. 4 Mos. 32, 3. 38. 5 Mos. 32, 49. 50. 34, 1. Jes. 15, 2. Jerem. 48, 1. 22. Esr. 2, 29. 10, 43. Nehem. 7, 38), ferner die ausdrückliche Anführung des Nebô im Jesaias (46, 1) als babylonische Gottheit neben Bel; dann die Aussage Julians (Orat. IV, p. 150. 154) und die oben angeführte Stelle aus Moses Chorenensis. Der Name Nebô oder Nebû findet sich auch sehr häufig auf den neulich von Rawlinson entzifferten assyrisch-babylonischen Keilinschriften (s. Rawlinson l. c. p. 445. 460. und 466 f.). S. Selden. de Diis Syriis Synt. IV. c. 12. p. 393 f. Ges. Thes. p. 1287 f. dessen Comm. zu Jes. 15, 2. u. II, p. 342 f. Münter, Rel. der Babyl. p. 14 f. Hävernik, Comm. zu Ez. p. 123. Creuzer l. c. I, p. 374. bes. aber Movers, Phön. I, p. 181. u. 655 ff.

Schliesslich bemerken wir noch, dass aus Hieronymus zu Jes. 15, 2. hervorzugehen scheint, dass נבו, כמוש und בעל פעור identisch sind; denn er sagt daselbst: «In Nabo (in der Stadt נבו) erat Chamos idolum consecratum, quod alio nomine vocatur Beelphegor»; da aber der arabische Geograph 'Abd-el-H'aqq (bei Köhler add. zu Abûlfedâ's tab. Syr. p. 135) den Namen des in jener Stadt errichteten Idols نبو, Nebû, nennt — für welche Aussage der Name der Stadt spricht, — so scheinen נבו, כמוש u. בעל פעור identisch zu sein; vgl. jedoch Selden. l. c. Synt. I, c. 5, p. 307. u. 393. Ges. Comm. zu Jes. 18, 2. Herzfeld l. c. I, p. 293 f. u. Winer l. c. I, p. 223. u. II, p. 142 f.

157) Die Codd. A. u. L. haben hier بال, Cod. P. يال; im Cod. B. fehlt zwar hier dieses Wort, dagegen hat derselbe بال vorher für Nâbû, Mercur (s. die vorige Anmk.). Es ist unzweifelhaft, dass بال wie im Cod. P. يال gelesen werden muss; wir finden also hier ganz bestimmt Bâl als den Planeten Jupiter bezeichnet. Im folgenden Capitel (siehe oben p. 39) wird eine harranitische Gottheit erwähnt

بيل الشيخ الواقر «Bêl, der ernste Greis». Diese Beziehung deutet auf Saturn hin; vgl. das Ausführlichere darüber unten Anmk. 335. Wir werden sogleich nachweisen, dass auch Saturn oder Chronos den Namen Bel führte. Sollte aber Jupiter nicht aus einem besondern Grunde mit Bâl und Chronos mit Bêl identificirt worden sein? Und weisst dies nicht darauf hin, dass בְּעֵל eine andere Gottheit als בֵּל ist. Es wird allerdings behauptet, dass diese beiden Gottheiten identisch sind, wirkliche Beweise dafür aber, ausser dem ähnlichen Klange beider Namen, sind mir nicht bekannt. Movers unterscheidet den alten Bêl (ὁ ἀρχαῖος, Aelian. V. H. 13, 3), der zu Babylon seine Burg hatte, von dem Baal und macht jenen zum anfangslosen Urwesen (Phön. I, p. 254 ff.). Winer dagegen meint, dass diese Meinung sich auf spätere Ausdeutungen und auf die Combination einer freien Phantasie gründe (R.-W. I, p. 150, Art. Bêl). Wir aber glauben, dass Movers darin vollkommen Recht habe. Bei Berosus nach Alexander Polyhistor (ap. Eus. chr. I, 2. §. 6. und Syncellus p. 29. vgl. die arm. Chronik des Eus. v. Ancyrani p. 25. Anmk. 1) spielt Bel entschieden die Rolle des Jehova in den ersten Capiteln der Genesis, und er wird ausdrücklich als der Schöpfer der Sonne, des Mondes, der Planeten, der übrigen Gestirne und aller Götter bezeichnet («ἀποτελέσαι δὲ τὸν Βῆλον καὶ ἄστρα καὶ τοὺς πέντε πλανήτας» ap. Syncell. l. c.). Er ist also bei den Babyloniern weder mit der Sonne noch mit dem Planeten Jupiter identisch und ist überhaupt keine Gestirn-Gottheit, sondern das Urwesen, der Schöpfer aller Dinge. Dieser Bel, der hier der Greis genannt wird, erinnert uns an den schlechthin «der Alte» genannten Saturn der Phönizier, ferner an den Chronos der Griechen, welcher «als der an Jahren volle» gedeutet wird (vgl. unten Anmk. 335). Es kann daher nicht bezweifelt werden, dass Chronos bei den Assyriern auch Bel genannt wurde, und dass jene unter demselben das Urwesen, den Schöpfer aller Dinge verstanden haben (vgl. Nicol. Damasc. in den frag. hist. gr. ed. Mülleri, Bd. III, fr. 9, p. 559, wo der Babylonier Belesys beim μέγαν Βῆλον schwört). Ist aber Bâl, wie Jupiter hier heisst, von Bel auch etymologisch verschieden? Bar-Bahlûl unterscheidet beide; ܒܥܠܐ, Bâlâ erklärt er nämlich durch ܗܘ ܫܡܫܐ «es ist die Sonne». Dagegen bemerkt er zu Bel: ܒܠ ܗܘ ܙܘܣ المشترى «Bêl ist Zeus, Jupiter». Wenn nun auch unsere Ssabier Bâl als den Planeten Jupiter und Bêl als Chro-

nos auffassen, — die darin als Heiden jedenfalls zuverlässiger sind, als der christliche Bar-Bahlûl, — so sieht man doch immer, dass auch sie zwischen Bâl und Bêl unterscheiden. Es lässt sich allerdings nicht läugnen, dass בֵּל etymologisch wohl von בַּעַל abgeleitet werden kann — da בַּעַל bei den Chaldäern בְּעֵל heisst, welches leicht in בֵּל übergehen kann, besonders da wir selbst bei den Phöniziern die Form בל für בעל finden (vgl. Ges. Monum. phoen. p. 452); — weil aber Bar-Bahlûl sowohl, als unsere Ssabier diese Beiden sowohl in der Schreibart, als dem Begriffe nach unterscheiden, weil ferner das ע in Be'el-Samîn in Mesopotamien nicht ausgefallen ist (s. die oben in Anmk. 154. angeführten Stellen aus Eutychius und Jacob. Sarugensis), weil endlich auch bei Moses Chorenensis (l. c. II, 14) Barschamin vorkommt, eine Form, die gewiss aus Baalschamin entstanden ist (über den Uebergang des L. in R. vgl. Benfey, Monatsnamen, p. 125. u. die assyrische Gottheit Bar bei Rawlinson l. c. p. 426 ff.), wo also Bal nicht in Bel übergegangen ist (vgl. ib. II, 27., wo der babylonische Bel wirklich so und nicht Bal genannt wird): dieses alles lässt uns vermuthen, dass der בל der Babylonier verschieden ist vom בַּעַל. Man wird allerdings sagen, dass diese Aussagen der Ssabier und des Bar-Bahlûl, die Bâl von Bêl unterscheiden, für uns keinen Werth haben, da sie sehr jung sind; ich aber lege meinerseits auf Bar-Bahlûl nur desshalb kein so grosses Gewicht, weil er ein Christ war, dem diese heidnischen Gottheiten fern standen; dagegen aber sind mir die Aussagen der Ssabier viel wichtiger, als die der viel älteren Griechen, die in allen Gottheiten des Orients nur ihre eignen Götter suchten, aus deren Berichten wir daher nichts zuverlässiges schliessen können. Wenn die jetzigen Juden sich unter Jehova etwas anderes denken, als die vor 3000 Jahren, so nennen sie doch immer ihr höchstes Wesen, eben so wie jene, Jehova; dasselbe ist bei den Ssabiern der Fall: wenn nämlich die alten Heiden des Landes mit Baal und Bel andere Begriffe verbunden haben möchten, als die späteren Ssabier, so lässt doch die Aussage der jüngeren Heiden desselben Landes wenigstens darüber keinen Zweifel aufkommen, dass Bâl, so zu sagen materialiter Jupiter und Bêl Chronos ist, wenn auch die Begriffe von denselben bei diesen anders sich gestaltet haben mögen als bei jenen.

Es wird ziemlich allgemein behauptet, dass Baal oder Bel eine

echt semitische Hauptgottheit und dass diese Namen ebenfalls echt semitisch seien. Wir glauben aber, dass dies nicht so ganz unbedingt angenommen werden kann. Es lässt sich zwar nicht läugnen, dass Baal — und folglich auch Bel — sich aus dem Semitischen erklären lässt und dass der Baalcultus in Vorderasien sehr verbreitet war; aber es ist nicht nothwendig, dass jede Gottheit, deren Namen man aus den semitischen Sprachen ableiten kann und die bei semitischen Stämmen verehrt wurde, auch ursprünglich für eine semitische angesehen werde. In der abrahamitischen Zeit scheint der El-Eliun die Hauptgottheit in Palästina und folglich auch in Phönizien und den andern Nebenländern gewesen zu sein (s. Gen. 14, 18. 22). Im Pentateuch ist von der Verehrung des Baal nirgends die Rede. In Sanchonjathon ist dieser ebenfalls ganz und gar nicht erwähnt, sondern die Hauptrolle spielen daselbst Ἐλιοῦν, Ἦλ und die Ἐλοείμ; eine ganz untergeordnete Rolle dagegen spielt daselbst der Βεελσάμην. Das Grund- und Hauptwort für Gott scheint wenigstens in den westlichen Ländern Vorderasiens אֵל, Ἦλ (potens, omnipotens) gewesen zu sein. Dieser Stamm findet sich wieder in אלהים und in dem uralten الاه, Ilâh, in der wahrscheinlich eben so alten الالات, Alilât und in den übrigen aus اله gebildeten Formen der Araber. Auch diese kennen den Baal ganz und gar nicht. Ihr هُبَل, Hobal, der aus הבעל entstanden sein soll, ist bekanntlich sehr späten Ursprungs und von Syrien aus eingeführt (s. Schahristânî l. c. II, p. 434). Wir glauben daher, dass der Baalcultus nebst vielen anderen ostaramäischen oder gar arischen Gottheiten in die diesseitigen Länder des Euphrats erst im 13. Jahrh. v. Chr. ungefähr, zur Zeit als die Assyrer sehr ausgedehnte Eroberungen daselbst gemacht haben (s. Movers, Phön. II, I. C. 8, p. 257 ff.), durch jene eingeführt wurden (vgl. die vorige Anmk.). Woher die Verehrung des Baal oder Bel bei den Assyrern und Chaldäern stammt, muss hier unerörtert bleiben, da wir die Abstammung dieser Völker noch nicht kennen. Nur durch jene Annahme wird die Nichterwähnung des Baals in den ältesten Urkunden der diesseitigen Euphratsländer, wie die Unbekanntschaft der semitischen Araber mit dieser spätern Hauptgottheit der Semiten erklärt; eben so wird dadurch die sonst unerklärliche Erscheinung aufgeklärt, dass die Gottheiten der Araber so sehr von denen der anderen Semiten verschieden waren, dass die arabische Götterwelt einen ganz andern Character hatte, als die

der übrigen Westasiaten. Dieser Punct ist, so weit es mir bekannt ist, bis jetzt noch von Niemanden hervorgehoben worden; er war mir aber immer ein Stein des Anstosses. Durch jene Annahme ist diese Erscheinung leicht erklärt; denn auf die arabischen Stämme haben fremde Eroberer bis etwa auf die letzten Jahrhunderte vor Mohammed, so weit es bekannt ist, gar keinen Einfluss ausgeübt.

Die Alten stellen Baal dem griechischen Jupiter gegenüber, so Sanchonj. p. 14. u. 32. (*Βεελσάμην*); Aug. quaest. in Jud. 16. u. Dio Cass. 78, 8. Eben so identificiren sie den babylonischen Bel mit Jupiter, so Herod. 1, 181. Beros. l. c. Diod. Sic. II, 28 f. u. Plin. 6, 30. u. 32, 5. Diese Stellen aber, die Bel mit Zeus identificiren, beweisen noch nicht, dass Bel nicht mit der Sonne identisch ist; denn Macrobius sagt ausdrücklich (Sat. I, c. 23): «Assyrii quoque solem sub Jovis nomine quem *Δία Ἡλιοπολίτην* cognominant (s. dieses C. weiter); Plutarch sagt auch nach der griechischen Ansicht: «Jupiter, der materielle, ist selbst die Sonne» (quaest. Rom. c. 77. vgl. oben Bd. I, Buch II, C. II, wo die ganze Stelle mitgetheilt ist). Epiphanius aber sagt, dass die Juden den Jupiter *Χώχεβ Βάαλ* «den Planet Baal» nennen (adv. Haer. I, 16, 2. T. I, p. 34. vgl. jedoch Talmud Tract. Sabb. f. 156, *a.*, wo Jupiter צדק, Ssedeq «der Gerechte» genannt wird; siehe auch Eus. Pr. ev. X, 11, p. 493. und Nonnus, Dion. 40. 396).

Bel wurde auch mit Chronos identificirt, so von Eus. Chr. f. 6. u. 10. ed. Bas. Damasc. ap. Phot. p. 343, ed. Beck. Serv. ad Virg. Aen. I, 73. u. 729. vgl. dagegen ib. 646. Diod. Sic. II, 30. Theoph. ad Autolyc. III, 50. Isidor. Hispal. Orig. VIII, c. 10. und Assemani acta mart. p. 122. — Creuzer dagegen (l. c. II, p. 266 f. bes. 371. Anmk. 1), Vatke (bibl. Theol. 366 ff.), Münter (Relig. der Babyl. p. 18 ff.) und Winer (l. c. I, p. 118 f. vgl. ib. p. 150) behaupten, dass unter Baal und Bel nicht der Planet Jupiter, sondern die Sonne, als höchste Gottheit, wie Zeus, zu verstehen sei. Gesenius meint dagegen, dass unter Baal und Bel wohl der Planet Jupiter gemeint sei (s. seine Comm. II, p. 286. u. 331 ff. u. Thes p. 224. und vgl. Winer l. c. p. 119. über die Gründe dafür und die Gegengründe). Unsere Stelle hier spricht für die Meinung von Gesenius, dass wenigstens Baal mit dem Planeten Jupiter identisch sei. Dasselbe sagt folgende Stelle des Mas'ûdî aus, die Quatremère (Journ. Asiat. T. XV, 1835, p. 105) mittheilt. Sie lautet: «La ville de Babylon portait, dans les langues persane et nabatéenne, le nom de Babil, بابيل.

Parmi les savants d'entre les Perses et les Nabats, plusieurs prétendent que ce mot dérive de la planète de Jupiter, qui, dans leur ancienne langue, était appelée Bîl, بيل» (vgl. Notices et extr. Bd. VIII, p. 148). Auch bei den Mendaïten hiess Bêl der Planet Jupiter (s. Cod. Naz. I, p. 212. u. Norberg, Onom. p. 38); jedoch haben die Ansichten der Letzteren, die alles unter einander mischten, für uns keine Beweiskraft, obgleich Gesenius sich auf sie beruft. Die Meinung, dass Baal ein gemeinschaftlicher Name oder eine Modification verschiedener Gottheiten sei, spricht Münter aus (l. c. p. 20. vgl. ib. p. 105). Movers behauptet, dass Baal oder Bel das höchste Wesen sei, dem bald die Sonne, bald der Planet Saturn und bald der Planet Jupiter, je nach der verschiedenen Auffassung und seiner verschiedenen Manifestation gewidmet sei, indem er auf viele Beweisstellen aus den Alten und auf philosophische Gründe sich stützt (s. dessen Phöniz. I, p. 172 f. 178 f. 184 ff. u. Art. Phöniz. l. c. p. 399. zum Theil auch nach mündlichen Erläuterungen). Ueber Bel und Baal ist zu vgl. Selden. de Diis Syriis Proleg. c. III, p. 242. u. Syntag. II, c. 1. p. 324 ff., wo darüber sehr ausführlich gesprochen wird; ferner Dupuis, Orig. de tous les cultes, III, p. 690. Vitringa's Comm. T. II, p. 601 ff. Creuzer l. c. II, p. 22. u. 87. u. dessen Meletemat. Part. I, p. 19. n. 14. Münter, Rel. d. Karth. p. 7 ff. Stuhr, Allgemeine Geschiche der Religionsformen u. s. w. I, p. 419. u. 436. und Ergänzungsblätter der Hall. allg. Literaturz. 1822. Nr. 101 f.

Zwei Umstände deuten darauf hin, dass der babylonische Bel, wenigstens der jüngere, die Sonne repräsentirte. Maimonides sagt nach der agric. Nabat. (Moreh-Neb. III, 29), eben so Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqî (s. unten Text Nr. III, §. 5), dass die Statue der Sonne aus Gold war; dasselbe deutet auch Schahristânî an (s. l. c. II, p. 245 f. u. unten Text Nr. IV, §. 19 ff. ib. unsere Anmkn. zu §. 19), und aus Augustin (op. omn. VII, p. 132), Macrobius (Sat. I, 23) und Nonnus (Dionys. 40, 417) wissen wir, dass der Sonnengott wenigstens einen goldenen Bart hatte (vgl. Lucian. Jupiter trag. c. 10). Herodot (I, 183) u. Diodor (II, 9) berichten uns aber, dass auch die Bildsäule des Bel aus Gold gewesen sei. Ferner melden uns Schahristânî (l. c. II, p. 250. u. unten Text Nr. IV, §. 29) und Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqî (l. c.), dass der Sonnentempel der Ssabier viereckig, der des Jupiter aber dreieckig war; Herodot jedoch sagt (1, 181. vgl. Arrian. 7, 17.

Curt. 5, 1. 37. u. Münter, Rel. der Babyl. p. 50), dass der Belustempel viereckig gewesen sei. Wenn man bedenkt, welches Gewicht das Heidenthum im Orient auf solche Dinge legte, so wird man auch zugestehen müssen, dass die beiden erwähnten Umstände Berücksichtigung verdienen.

158) Hier stimmen alle Codd. überein, und selbst Hottinger, der die syrischen Götternamen entweder gar nicht vor sich hatte, oder dieselben absichtlich ausliess, liest hier ebenfalls (l. c. p. 267) بلتى. Bar-Bahlûl: ܒܠܬܝ ܐܦܪܘܕܝܛܐ الزهرة ...... ܘܐܡܪ ܒܪ ܣܪܘܓ: ܟܠܕܝܐ ܩܪܝܢ ܠܗ ܒܠܬܝܢ [ܠ]ܐܦܪܘܕܝܛܐ ܗܘܝ ܒܝܕܘܟ «Belati ist Aphrodite, arab. el-Zoheret, — der Planet Venus — ...... Nach Bar-Serûg' nennen die Chaldäer die Aphrodite: Beltîn, die auch Baiduk heisst». Den letzten Namen wissen wir nicht zu erklären.— Hyde sagt (Hist. rel. vet. Pers, c. 2, p. 66), dass bei Bar-Bahlûl die Form בלטים vorkomme und er erklärt daher בלטשאצר (Dan 1, 7) durch Βέλθης αζαρ = اذر — بلتى «ignis Baaltis». Wir haben aber diese Form bei Bar-Bahlûl nicht gefunden und dieser Lexicograph erklärt בלטשאצר durch ܨܠܡܐ ܕܒܠ, d. h. صورة بال الصنم «das Bild des Götzen Bal». Nach Abydenus (ap. Eus. praepar ev. IX, 41. p. 456) kommt Βααλτίς als Aphrodite der Phönizier und Βῆλτις als Rhea der Babylonier vor und auch Hesychius sagt s. v. Βήλθης: ἡ Ἥρα ἢ Ἀφροδίτη (die Schreibart des Hesychius mit ϑ entspricht der unserigen mit ث. Vgl. unten Anmk. 275). Wir bemerken zugleich, dass Plutarch (qu. rom. c. 77) die Hera mit dem Monde identificirt (vgl. Varro, de reb. rust. I, 37. u. Macrob. Sat. I, 9. 15. aus welchen Stellen dasselbe hervorgeht). Die griechischen und römischen Dichter haben immer die Baaltis für die Aphrodite oder Venus genommen (s. Creuzer l. c. II, p. 95). Wir finden aber auch, dass die Baaltis der Phönizier mit der Dione identificirt wird (Sanchon. ap. Eus. pr. ev. I, 10. p. 36, *d.*). Dione kann aber auch wiederum mit Venus, nach irgend einer Auffassung oder Modification, wie die verschiedenen Gottheiten überhaupt oft zusammenfliessen, einerlei sein. «Minervae autem», bemerkt Selden. (l. c. Synt. II, c. 2, p. 349) «Junonis, Veneris, Lunae nomina sunt ita, cum ad Asiaticos Deos respexens, confusa»; vgl. Palmblad, über die griechischen Mysterien im Jahns Archiv, Bd. 11, Leipzig 1845, p. 270). Auf assyrischen Inschriften wird Beltis als Göttermutter und als

Beschützerin der Götter bezeichnet (s. Rawlinson l. c. p. 427. ib. Anmk. 3. und p. 431). Ueber Baaltis s. Selden. l. c. Synt. II, c. 2, p. 348 f. und C. 4 ganz; Hyde l. c. c. 2, p. 64. Vaillant, numism. Imperat. colon. et municip. p. 140. Ges. Comm. II, p. 338. Münter, Rel. d. Babyl. p. 20 ff. — der sie für die Mondgottheit hält, welche Meinung durch unsere Stelle widerlegt wird, — und Movers, Art. Phöniz. l. c. p. 388 f.

Bei unseren Harranitern wurde die Balti-Venus hoch verehrt; ihr zu Ehren wurden hohe Feste gefeiert und zahlreiche Opfer dargebracht; vgl. darüber oben C. V, §. 1. u. 9, p. 21. u. 33. u. unsere Anmk. z. d. St. Keiner Auseinandersetzung bedarf es, dass die Venus in ganz Vorderasien unter verschiedenen Namen verehrt wurde. Bar-Bahlûl bemerkt sogar, dass die Venus bei verschiedenen Völkern 16 verschiedene Namen geführt habe (s. Ges. l. c.). Ueber die verschiedenen Namen der Balti bei den Ssabiern s. unten die Anmkn. 274. u. 275.

159) Die Codd. A. u. B. haben قِرقِس, Qirqis; ich muss aber bemerken, dass in den beiden Wiener Handschriften — wie es in den meisten Mss. der Fall ist — sehr oft statt 2 diacritischer Punkte ein grosser gesetzt ist, so dass man besonders in fremden Eigennamen, nicht immer zwischen ة u. ه, ذ u. ذ, ج u. ح genau unterscheiden kann. — Cod. L. hat hier قرقش, Q.r.q.sch. Im C. V, §. 1, p. 24. kommt derselbe Name wieder vor, und zwar in A. und P. قِرقِس, in B. فرمس u. in L. العرمس. Ich zweifle nicht, dass hier, wie v. Hammer schon bemerkt hat (s. Journ. Asiat. S. III, Bd. 12, 1841, p. 249), قرنس, Kronos = *Χρόνος* oder *Κρόνος* zu lesen ist, (vgl. über die härtere Form *Κρόνος* und die weichere *Χρόνος* Dion. Hal. I, 38. u. Röth, Gesch. unserer abendl. Phil. I, Not. p. 132), da das ، dem ر sehr ähnlich ist und wir überdies bei unsern Harraniten griechische Götternamen, wie *Ἥλιος* und *Ἄρης*, finden.

Der orientalische Name des Saturn ist hebräisch כִּיּוּן, syrisch ܟܐܘܢ und persisch كيوان, bei den Rabbinen aber heisst er שַׁבְּתַאי (s. Tract. Sabb. f. 156, *a*.), wahrscheinlich «der Sabbath-Stern». d. h. der Stern, welcher am Sonnabend (d. h. während der ersten Stunde desselben, s. sogleich) herrscht. — Ausser den Opfern, welche die Ssabier dem Saturn in Gemeinschaft mit den übrigen Planeten-Gott-

heiten darbrachten, opferten sie ihm besonders am 20. Tage des 1. Monats einen Stier und begrüssten ihn auch am 26. Tage des 6. Monats zugleich der Sonne und der Venus. Ueber die Verehrung des Saturn bei den Ssabiern vgl. o. C. VI, p. 39. u. unt. Anmk. 335.

Wir fügen noch einiges über die Eintheilung der Wochentage nach den 7 Planeten hinzu. Nach Eusebius (pr. ev. IV, p. 119) war schon Ostanes, — der Xerxes auf seinem Feldzuge nach Griechenland begleitete und daselbst die Liebe zur Sternkunde zuerst erweckt haben soll, — derjenige gewesen, welcher zuerst die Wochentage nach den 7 Planeten benannte (über Ostanes s. Plin. 30, 1. Arnob. I, 72. Minuc. Fel. c. 26. Cyprian. de Idol. vanit. p. 14. Apulej. de Magia, c. 27, p. 504. u. c. 40, p. 616 f. Hildebr. Not. z. d. St. Bulenger. de Sortib. I, c. 2. in Graev. Thes. T. V, p. 369. Fabricius, bibl. Gr. T. I, 11, 15. p. 92 f. u. Harles ad Fabric. bibl. Gr. I, c. 14, §. 1. bes. aber Schmieder, Gesch. der Alchymie). Nach Dio Cassius (37, 18 f.) ist die Eintheilung der Tage nach den 7 Planeten bei den Aegyptern aufgekommen und nachher von allen andern Völkern, auch die Römer nicht ausgenommen, und zwar, wie er glaubt, seit nicht langer Zeit angenommen und gewissermassen einheimisch geworden. Er sagt auch zugleich, dass, so viel er wisse, die älteren Griechen diese Eintheilung nicht kannten. Er giebt für diese Eintheilung zwei Berechnungen, von denen die zweite folgende ist: «Man zählt die Stunden des Tages und der Nacht von Eins an, giebt die erste dem Saturn, die zweite dem Jupiter, die dritte dem Mars, die vierte der Sonne, die fünfte der Venus, die sechste dem Mercur und die siebente dem Monde, je nach der Ordnung der Kreise, wie sie die Aegypter rechnen, fährt so auf gleiche Weise fort, bis man alle 24 Stunden durchgerechnet hat, und man wird finden, dass die erste Stunde des folgenden Tages auf die Sonne kommt. Verfährt man mit den nächsten 24 Stunden wie zuvor, so trifft die erste Stunde des dritten Tages auf den Mond und bei weiterer Durchrechnung wird jeder Tag den ihm zukommenden Gott erhalten. So giebt es die Ueberlieferung». Fast wörtlich dasselbe sagt Paulus Alexandrinus in seiner Einleitung in die Astrologie (f. 31. bei Ideler, Handbuch der math. u. techn. Chronol. I, p. 179 f.). Demnach war der bestimmten Gottheit nicht der ganze Tag, sondern blos die erste Stunde desselben geweiht. Dasselbe scheint bei unsern Ssabiern der Fall gewesen zu sein; denn nach Scharistânî (l. c. II, p. 244. vgl. unten Text Nr. IV, §. 19) betrachteten sie die erste Stunde des Sonnabends als die Stunde des Saturn. — Die späteren Astrologen

d. h. bis zum 29. März, fasteten und dann ihr grösstes Fest feierten. Mas'ûdî zählt (l. c. f. 223, *b*. f,) die syrischen Monate auf und fängt mit Nîsân an. Im كتاب العجايب الكبير فى عجايب البحار والمداين والهياكل والنوايس والدفاين von Ibrahîm Wassîf Schâh (Ms. ar. Mus. as. Petropol. Nr. 518) heisst es (f. 26, *a*.): es sei eine übereinstimmende Ansicht der Geschichtschreiber, dass Adam den 6. des Monats Nîsân geschaffen wurde. Dieses alles deutet auf einen syrischen Jahresanfang in diesem Monat hin. Dagegen wissen wir aber aus vielen andern Zeugnissen, dass fast in ganz Syrien das Jahr im Herbste begonnen hat. So sagt Hieronymus (Comm. in Ezech. I, 1. Opp. omn. T. III, p. 699): «Apud orientales populos post collectionem frugum et torcularia, quando decimae deferebantur in templum, October erat primus mensis, et Januarius quartus» (vgl. Jul. orat. IV, p. 155). El-Fergânî sagt ebenfalls ausdrücklich (Elem. astron. p. 3), dass der erste Teschrîn (= 1. October) der Jahres-Anfang der Syrer sei. Golius, der unsere Nachricht vor sich hatte, bemerkt (Not. ad Alferg. p. 19) zu der eben angeführten Stelle des el-Fergânî: «Sabis, uti et Chaldaeis olim fuit, mensem Nisan (anni caput esse observandum est) Syris sive Syromacedonibus Tixryn priorem; ita ut autor noster habet. Hosce autem hodie in illis oris sequuntur Jacobitae et Nestoriani». Wie el-Fergânî setzt auch Abûl-farag' (hist. dyn. p. 98 f.) den Jahresanfang der Syrer auf den ersten Teschrîn und bemerkt: «quae est Epoche qua utuntur Romani (الروم, d. h. hier die christlichen Syrer) nostro hoc tempore». Qazwînî in seiner Kosmographie (I, p. 10) und Ibn Schabîb el-Harrânî in seinem جامع الفنون وسلوة المحزون (Ms. ar. Mus. asiat. Petrop. Nr. 603. f. 62, *b*. f.) zählen die syrischen Monate auf und fangen mit dem ersten Teschrîn (=October) an. Diese Alle haben offenbar den Jahresanfang der christlichen Syrer im Auge; vgl. Ideler l. c. p. 454 ff. u. II, p. 434, wo noch viele Beweise dafür angeführt sind, dass der Jahresanfang der Syrer im Herbst war und noch ist. Aber auch das Sonnenjahr der Macedonier, welches bekanntlich, seit der macedonischen Herrschaft im Orient, fast in ganz Syrien und in Kleinasien eingeführt wurde, begann nach den ausdrücklichen Aussagen des Galenus (Comm. I, in Hippocr. Epidem. I. Opp. Hippocr. et Galeni, Vol. IX, P. 2, p. 8) und des Simplicius (Comm. in Phys. Arist. V, p. 205, *a*.) um die Herbstnachtgleiche; vgl. Ideler l. c.

I, 412 ff., wo dies durch viele Zeugnisse bekräftigt wird. Die Angabe unseres Autors lässt sich auf zwiefache Weise erklären. Entweder hatten die Harraniter wirklich einen andern Jahresanfang als die übrigen Syrer und setzten denselben, statt auf die Herbstnachtgleiche, auf die Frühlingsnachtgleiche; oder die Syrer hatten einen doppelten Jahresanfang, so dass ihr politisches Jahr im Herbst, ihr kirchliches im Frühling begann, wie bei den Juden, die wenigstens seit der Annahme der seleucidischen Aere ihr bürgerliches Jahr vom Tischri, d. h. October, und ihr kirchliches vom Nisan anfingen, und bei manchen andern Völkern, wie wir gleich sehen werden. Hier in unserm Berichte aber, welcher ausschliesslich von Festen und Opfern handelt, kann wohl nur der kirchliche Jahresanfang angegeben sein. Wir wollen uns darüber ausführlicher aussprechen und nachweisen, dass das Letztere wahrscheinlicher ist.

Wir finden, dass die Damascener — eben so gut Syrer wie unsere Harraniter — und die Araber in Arabia Petraea nach Simplicius (l. c.) ihr Jahr um die Frühlingsnachtgleiche begonnen haben. (Ueber den muthmasslichen Grund, warum die Damascener ihr Jahr mit dem Frühling begonnen haben, siehe Noris, Annus et Epochae Syromacedonum in vetustis urbium Syriae numis expositae, Diss. II, C. 2, p. 91. ed. Leipzig und Ideler l. c. I, p. 487. Anmk. 1. vgl. auch Hermann, Antiq. II, p. 229, Anmk. 17., wo die verschiedenen Jahresanfänge der verschiedenen griechischen Stämme aufgezählt sind). — Mesopotamien war bis auf Heraclius und Mohammed bekanntlich der Zankapfel zwischen Persien und den Beherrschern des Westens und schon im achten Jahrhundert v. Chr. finden wir unser Harrân unter assyrischer Herrschaft, später war Mesopotamien und folglich auch Harrân bald den Römern bald den Persern unterworfen (vgl. oben Bd. I, Buch I, C. IX. Anfang). Da nun die Letzteren sehr wahrscheinlich in der älteren Zeit ihr Jahr mit dem Frühling begonnen haben, wie wir gleich sehen werden, so ist es nicht unmöglich, dass gerade in Harrân, aus einem uns nicht mehr bekannten Grunde, dieser Jahresanfang beibehalten wurde. Wir wissen ferner, dass sehr viele syrische Städte verschiedene Aeren hatten, die sich grösstentheils von der Autonomie, welche sie unter der römischen Herrschaft erlangt hatten, herdatirten und deren Jahresanfänge nicht immer auf dieselbe Zeit, sondern bald in den October, bald in den September fielen (vgl. Ideler l. c. I, p. 453 ff.). Es wäre nun möglich, dass auch die Harraniter, die ebenfalls in der

Kaiserzeit ihre Autonomie, wie Münzen zeigen (vgl. oben C. IV, Anmk. 154, p. 175), erlangt hatten, ebenfalls eine eigene Aere besassen, deren Jahresanfang mit keinem der erwähnten Daten übereinstimmte und vom Frühling an gerechnet wurde; aber einer solchen Annahme, dass das Jahr der Harraniter in einer andern Zeit begonnen habe, als das der übrigen Syrer, und dass sie, in Uebereinstimmung mit den Damascenern und Arabern, durchaus vom ersten Nîsân an gerechnet haben, steht folgender sehr begründeter Einwand entgegen. Die Harraniter hatten — wie aus C. VIII, oben p. 43. hervorgeht — keine eigene Aere, sondern rechneten nach der seleucidischen und diese begann ihr Jahr unstreitig im Herbst (vgl. Ideler l. c. II, p. 448 ff.). Es bleibt uns daher nichts übrig als anzunehmen, dass das bürgerliche Jahr der Harraniter, wie das der übrigen Syrer, im Herbst begann, ihr religiöses aber, das unser Autor in dem Fest- und Opferkalender vorzüglich im Auge haben musste, vom Frühling an gerechnet wurde; und zwar war entweder der letztere Jahresanfang, der Natur gemäss, der ursprüngliche, der erstere dagegen erst mit der Einführung der seleucidischen Aere in Gebrauch gekommen (Beweise dafür, dass die Syrer auch vor der Annahme der seleucidischen Aere ihr Jahr mit der Herbstnachtgleiche begonnen haben, giebt es meines Wissens nicht); oder wir müssen annehmen, dass die Syrer aus einem uns nicht mehr bekannten Grunde von jeher einen doppelten Jahresanfang hatten. Für die erstere Annahme spricht zunächst der Umstand, dass unsere Harraniter während der ersten 3 Tage des Nîsân ein grosses Fest zu Ehren der Venus feierten, worüber wir weiter unten sprechen werden (vgl. die folg. Anmk.), das wohl ein Neujahrsfest gewesen sein mag; dagegen hatten sie während der ersten 14 Tage des Teschrîn (October) mit welchem Monat das bürgerliche Neujahr begann, gar kein Fest. Dies würde aber gar nicht auffallend sein, wenn wir annähmen, dass das eigentliche religiöse Jahr mit dem Nîsân begann, während der auf den Teschrîn fallende Jahresanfang keinen andern Character als so zu sagen einen commerciellen oder politischen hatte und ganz jungen Ursprungs war.

An analogen Fällen von doppelten Jahresanfängen bei andern Völkern fehlt es nicht. Die Israeliten hatten bekanntlich einen doppelten Jahresanfang; das kirchliche Jahr, nach dem die Jahre der Könige und die Feste gezählt wurden, fing mit dem ersten Nîsan an, das bürgerliche dagegen, nach welchem die schriftlichen Urkunden datirt und die Erlass- und Jubeljahre u. s. w. gerechnet wurden,

mit dem ersten Tischri (vgl. Jos. Antiq. I, 3, 3. Mischnah, Tract. Rosch-ha-Schanah 1, 1. u. Geigers Lehr- u. Lesebuch z. Mischnah, II, §. 12. u. Comm. z. d. St.). Wir wollen hier den Streit, welcher Jahresanfang bei den alten Israeliten der ursprüngliche war, auf sich beruhen lassen, da dies für unsere Untersuchung gleichgültig ist. So viel aber müssen wir bemerken, dass, wenn die Behauptung von Michaelis (in seiner Abhandlung über die Monate der Hebräer) unrichtig ist, dass das Jahr der Israeliten ursprünglich mit dem Herbst begann — (wofür allerdings Ex. 23, 16. spricht und worauf der dem Neujahrfest schon in der Mischnah (l. c.) beigelegte Character, als Gerichtstag über das Schicksal der Menschen, hindeutet. Die Stelle im Josephus l. c., wo dieser den zweiten Monat der Gen. 7, 11. mit dem Marcheschwan = November identificirt, beweist nichts, denn dies war blos seine subjective Ansicht und wir finden wirklich im Talmud, Tract. Rosch-ha-Schanah f. 10, *b* f., dass Rabbi Jehôschû'a den Anfang der Sinfluth in den Monat Nisan setzt und Rabbi Eli'ezer in den Monat Tischri) — und die entgegengesetzte Ansicht Idelers (l. c. I, p. 491 ff. 522 ff.) und Winers (l. c. I, Art. Jahr, p. 531 f. vgl. ib. II, Art. Neumond, p. 149) richtiger wäre, so kann ich letztern nicht beistimmen, dass der bürgerliche Jahresanfang im Tischri seit der Rückkehr aus dem Exil im Gebrauch war, welche Einrichtung wie Winer (l. c.) sich ausdrückt; «zum Andenken an die erste heilige Handlung der Zurückgekehrten auf palästinensischem Boden (Ezr. 3, 1 ff. Neh. 7, 73. 8, 1 ff.) gemacht wurde» (vgl. Idel. l. c. I, p. 522. der ungefähr dasselbe sagt). Beweise dafür, dass die Israeliten ihr Jahr gleich nach der Rückkehr aus dem Exil im Herbst begonnen haben, führt weder Ideler noch Winer an, eben so wenig geben sie eine genügende Veranlassung zu diesem neuen Jahresanfang, ausser der eben erwähnten, an. Geiger sucht dies zwar (l. c. p. 25) aus Nehemia zu beweisen, wo 1, 1. von einem Ereignisse gesprochen wird, das im Kislew (= December) des Jahres 20 der Regierungszeit Artachschasta's vor sich ging und wo 2, 1. von einem andern nothwendig spätern die Rede ist, das im Monat Nisan desselben Jahres 20 sich ereignet hat. Dies beweist aber, unserer Ansicht nach, nur, dass der Regierungsantritt des erwähnten Königs, oder höchstens, dass der Jahresanfang der alten Perser in einen der Monate zwischen Nisan und Kislew fiel; vgl. gleich unten. Wir glauben daher, dass bei den Juden, — falls sie nicht von jeher einen doppelten Jahresanfang hatten, — das mit dem October beginnende bürgerliche Jahr erst seit der Annahme der seleucidischen

*

Aere in Gebrauch kam. Dies hat schon vor uns Benfey (Monatsnamen p. 217) behauptet, und wir glauben uns aus dem Grunde dafür erklären zu müssen, weil die Annahme dieser Aere die einzige genügende Veranlassung zu einem neuen Jahresanfange bei den Juden gewesen sein kann.

Ausser den Juden hatten auch die Inder einen doppelten Jahresanfang. Die Inder feiern nämlich, nach dem Festkalender, welchen Jones (Asiat. Research. III, 257 ff) mittheilt, den ersten Tag des Jahres, den sie navarâtricam, die neue Nacht nennen (der Tag fängt bei ihnen mit Mitternacht an), zur Zeit der Herbstnachtgleiche, am ersten Tage des Monats Aswina; ihr Sonnenjahr aber beginnt keineswegs mit diesem Monat, sondern mit dem vierten darauf folgenden Pausha zur Zeit des Wintersolstitiums (s. As. Res. l. c. p. 270. u. Benfey l. c. p. 132. 148. u. 170 f.).

Die alten Perser, die viele gemeinschaftliche Einrichtungen mit den Indern hatten, feierten ihr Neujahrfest, Neuruz genannt, ebenfalls am Anfange des Frühlings, welches Fest durch den König öffentlich durch folgende Formel: «Dies ist der neue Tag des neuen Monats vom neuen Jahre der neuen Zeit» verkündigt wurde, und welches uralt sein muss, denn die Perser schreiben seine Einführung dem Gemschid zu (vgl. Hyde l. c. II, p. 236, d'Herbelot, art. Neuruz, Ideler l. c. II, p. 545 ff. Ker Porter, Travels in Georgia etc. I, p. 318. Benfey l. c. p. 132. und die folgende Anmk.); und doch begannen sie ihr Jahr im Monat Ferwerdîn, zur Zeit des Sommersolstitiums (vgl. Benfey l. c. p. 148 f.). Hätte Ideler von dem doppelten Jahresanfang der Inder Kenntniss gehabt, so würde er nicht durch den ebenfalls doppelten Jahresanfang der Perser irrgeleitet worden sein und daraus nicht gefolgert haben, dass das Sonnenjahr derselben ein bewegliches war (vgl. Ideler l. c.). Eine positive Veranlassung zu diesem doppelten Jahresanfang bei den Indern und Persern ist mir zwar nicht bekannt; es ist aber möglich, dass der Frühling, als die Zeit, in der die Natur von ihrem Todesschlummer erwacht, bei jenen Völkern, die ihre Feste an hervorragende Momente in der Natur knüpfen (vgl. Avesta I, p. 50. ed. Kleuker), zum kirchlichen Neujahr, das Sommersolstitium dagegen als die Zeit einer neuen Sonnenepoche, nach der sie ihre Jahre rechneten, zum Anfange des bürgerlichen Jahres bestimmt wurde.

Ausser den schon angeführten Analogien von einem zwiefachen Jahresanfang finden wir bei den Römern sogar einen dreifachen, nämlich einen politischen, bürgerlichen und historischen:

«Unter den politischen verstehe ich», sagt Ideler (l. c. II, p. 150), «den Eintritt der Consuln, nach denen die Jahre in den öffentlichen Acten unterschieden wurden. Für den bürgerlichen, oder wenn man lieber will, religiösen, hat, wie oben (2, 55) gezeigt worden, lange der März gegolten. Den historischen nenne ich den Tag, auf den eine alte Tradition die Gründung Roms setzte», d. h. den 21. April.

Als Resultat dieser unserer Untersuchung können wir ansehen, dass die Harraniter ihr kirchliches Jahr im Frühling begannen, ihr bürgerliches dagegen, entweder von jeher oder wenigstens seit der Annahme der seleucidischen Aere in Syrien, mit dem Herbste anfingen. — Wenn wir annehmen, dass ein ähnlicher doppelter Jahresanfang nicht blos bei den Harranitern, sondern, wie es wahrscheinlich ist, bei allen Syrern gebräuchlich war, so würden sich die Widersprüche in Bezug auf den Anfang der seleucidischen und der antiochenischen Aere, wovon die Nachrichten um ein Jahr divergiren (vgl. Ideler l. c. I, p. 446 ff. u. 460 ff.), leicht ausgleichen, indem die Einen diese Aeren nach dem kirchlichen und die Andern nach dem bürgerlichen Jahr zu zählen begonnen hätten. Ideler giebt sich in den angeführten Stellen viel Mühe, jene Widersprüche auszugleichen und erklärt manche Stelle auf eine sehr gezwungene Weise; durch unsere Annahme aber werden alle Schwierigkeiten leicht gehoben.

162) Dieses Fest scheint ein Neujahrs- und Frühlingsfest gewesen zu sein, das zu Ehren der Venus als der Göttin alles Schönen und Lieblichen gefeiert wurde. — In der vorigen Anmerkung haben wir nachgewiesen, dass die Inder zu derselben Zeit ihr Neujahrsfest feiern. Dieses Fest scheint bei ihnen uralt gewesen zu sein, was daraus hervorgeht, dass es auch in den Weden, unter dem Namen Hôlâcâ, vorkommt und in Indien allgemein gefeiert wird (vgl. darüber Jones, Asiat. Research. II, p. 335. III, p. 270. Ideler l. c. II, p. 524. 545. u. 578. u. Benfey l. c p. 132. u. 148). Auch die Perser hatten seit der ältesten Zeit ein Frühlings- und Neujahrsfest, welches ebenfalls um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche gefeiert wurde. D'Herbelot sagt darüber folgendes: «Neúruz heisst bei den Persern der erste Tag des Jahres, sowohl im alten Kalender, dem jezdegerdischen, als im neuen, dem dschelalischen. Die persischen Schriftsteller berichten: Dschemschid, ein König ihrer ältesten Dynastie der Pischdadier, habe die Feier des Neuruz angeordnet, welche noch bis jetzt bei den Persern gebräuchlich, obgleich

sie Mohammedaner sind und sich als solche des arabischen Mondjahres bedienen müssen. Dieser erste Tag wurde auf den Anfang des Frühlings, den Eintritt der Sonne in den Widder, fixirt, daher nennt man ihn öfters نوروز حمل, den Neuruz des Widders, um ihn von dem نوروز ميزان, dem Neuruz der Waage, zu unterscheiden». Dieses Fest dauerte 3 Tage, wie bei unsern Harranitern (s. Chardin I, p. 263. u. Ideler I. c. II, p. 524 f. u. 544 f. s. auch Mosis Chorenensis hist. Arm. II, 66., wo ebenfalls von einem Neujahrsfest der Armenier die Rede ist, das aber erst von dem armenischen König Vagharch im Anfange des 3. Jahrhunderts eingeführt wurde).

Ein solches Frühlingsfest scheint, ausser Harrân, auch in den übrigen Städten Syriens, und zwar allgemein und auf dieselbe Weise wie dort, gefeiert worden zu sein. Lucian beschreibt nämlich ein grosses Fest, das in Hierapolis mit dem Beginne des Frühlings gefeiert wurde und welches das Brand- oder Fackelfest hiess. Nach demselben Berichterstatter geschah die Opferung auf folgende Weise: «Sie hauen grosse Bäume um und richten sie im Hofraume des Tempels auf. Hierauf werden Ziegen, Schaafe und andere Opfer herbeigetrieben und lebendig an den Bäumen aufgehangen. Dazu kommen noch Vögel, Kleider und goldene und silberne Kostbarkeiten. Wenn nun dieses Alles vorbereitet ist, so werden die heiligen Bilder im Kreise um die Bäume herumgehangen. Hierauf zündet man die Bäume an und in wenigen Augenblicken geht Alles in Flammen auf». Lucian bemerkt noch dazu. dass zu diesem Feste viel Volk aus Syrien und allen umliegenden Landschaften zusammenkomme (de Dea Syr. §. 49).

Von einem ähnlichen grossen Jahresfeste zu derselben Zeit, das die Phönizier und deren Colonien, wie auch die Babylonier feierten, spricht Münter, Rel. d. Karth. p. 52. u. Rel. d. Babyl. p. 67.

Ueber Frühlingsfeste der Griechen, in Attica sowohl, wie in Lacedämonien und Sicilien siehe Dupuis, orig. de tous les cultes, I, p. 150—169. Preller, Demeter u. Pers. p. 120. u. Hermann, Antiq. II, §. 47. p. 235. ib. p. 236. Anmk. 6. vgl. ib. p. 255. 257. Anmk. 5. 260. 263. Anmk. 20.

Die Römer hatten ebenfalls ein uraltes Frühlingsfest, Palilia genannt, das undecimo Calendas Maias, schon vor Erbauung Roms, von den Hirten Latiums gefeiert wurde (s. Plut. vita Rom. c. 12. Cic. de divin. II, 47. Dionys. I, 88. und vgl. Plin. H. N. 18, 66. Censorinus c. 21. und Ideler l. c. II, p. 47 f. u. 150). Vom 4. bis

zum 9. April feierten sie auch ein Frühlingsfest zu Ehren der Göttermutter Cybele (s. Liv. 39, 14. u. Herodian. I, 10). Wir sehen, dass dieses Neujahrs- oder Frühlingsfest von Indien bis fast zu den Säulen des Hercules gefeiert wurde und dass wenigstens die syrischen Hierapolitaner, wie unsere Harraniter, bei diesem Feste Thiere lebendig verbrannten.

Oben §. 14, p. 38. sagt unser Berichterstatter, dass die Ssabier die lebendig verbrannten Opfer als grosse Opfer betrachteten und dass dieselben allen (Göttern und Göttinnen) gemeinsam gebracht wurden. Aus dieser Stelle hier aber scheint hervorzugehen, dass solche lebendig verbrannte Opfer auch einzelnen Gottheiten dargebracht wurden. Gehörte vielleicht das Verbrennen lebendiger Thiere zum Character des Frühlings- oder Neujahrsfestes? (vgl. unten §. 14. Anmk. 328). — Der April war auch im Occident der Venus geweiht (vgl. Ovid. Fast. 4, 90).

In Cod. B. findet sich nach dem Worte احياءً folgender Fluch gegen die Ssabier ausgesprochen: خذلهم الله خذلانا كثيرا ودمرهم تدميرا «Gott entziehe ihnen vielfach seine Hülfe und rotte sie gänzlich aus». Ich zweifle aber nicht, dass dieser Fluch nur von einem Abschreiber herrührt, da er sich blos in Cod. B. findet und dergleichen gehässige Aeusserungen von unserm Berichterstatter sich selbst da nicht finden, wo von Menschenopfern die Rede ist (vgl. Einleit. in die Quellen, B, II.).

163) Hier wird der Mond als weibliche Gottheit, الهة, weiter unten aber (in dems. §.) als männliche, اله, bezeichnet; eben so wird hier auf einer anderen Stelle (§. 10, p. 35) der Mond الرب, der Herr genannt, während eine Göttin aber (oben C. VI, p. 40) ربة, die Herrin genannt wird. Ein Schreibfehler kann dies nicht sein, da alle vier Codd. an beiden Stellen übereinstimmen, auch Hottinger hat (hist. or. p. 268) wenigstens an der ersten Stelle wie bei uns الهة «Göttin»; die zweite fehlt bei ihm. Die Harraniter dachten sich also ihre Mondgottheit androgynisch. Wir haben schon oben (Bd. I, Buch I, C. IX.) erwähnt, dass Herodian (v. Caracallae IV, 13) die Mondgottheit der Harraniter als eine weibliche bezeichnet, die oben (Anmk. 156, p. 158) angeführte Stelle des

Eutychius aber deutet darauf hin, dass diese Gottheit der Harraniter eine männliche war, und Spartian nennt sie (v. Carac. c. 6) Deus Lunus. Nichts destoweniger spricht er sich über die Zwitternatur dieser Gottheit in Harrân (l. c. c. 7) sehr deutlich folgendermassen aus: «Quoniam dei Luni fecimus mentionem, sciendum doctissimis quibusque id memoriae traditum, atque ita nunc quoque a Carrenis praecipue haberi, ut qui Lunam foemineo nomine ac sexu putaverit nuncupandam, is addictus mulieribus semper inserviat, at vero qui marem deum esse crediderit, is dominetur uxori, neque ullas muliebres patiatur insidias. Unde quamvis Graeci vel Aegyptii eo genere quo foeminam hominem, etiam Lunam Deam dicant, mystice tamen deum dicunt». Man sieht daraus, dass diese Anschauung über die Natur des Mondes selbst auf die Familienverhältnisse der Harraniter, der Vorfahren unserer Ssabier, Einfluss gehabt hat.

Ausserhalb Harrâns wurde der Mond gewöhnlich als eine weibliche Gottheit verehrt. So kommt er in der Bibel unter dem Namen מלכת השמים, Himmelskönigin vor (Jer. 7, 18. u. 44, 17 ff. vgl. A. Calovii Diss. de Selenolatria in Thes. theol. philog. I, p. 888 ff. u. Frischmuthii, Diss. de Melechet coeli ib. p. 866 ff.). Bei den Griechen, Römern und Aegyptern wurde er ebenfalls gewöhnlich als Göttin bezeichnet; so heisst er bei Horat. (carm. secul. 35): siderum regina und bei Apulejus (Met. II, p. 254) regina coeli, wie auch bei den Phöniziern «Sternkönigin» (ἀστροάρχη, siehe Herodian. V, 6). — Ephräm Syrus nennt ihn auch (II, or. 8, p. 458) eine weibliche Gottheit. — Aus der eben angeführten Stelle des Spartian ersieht man, dass er auch bei den Griechen und Aegyptern in mystischer Beziehung männlich aufgefasst wurde (vgl. in Bezug auf die aegyptische Mondgottheit Ammonius in Aristot de interpret. p. 15. u. Röth, Gesch. unserer abendl. Phil. I, Not. p. 83. u. 109). Bei Hyde (l. c. p. 112) findet sich (Tafel I.) der Mond bald als Deus, bald als Dea dargestellt.

Wir glauben, dass der mann-weibliche Character der Mondgottheit von der activen und passiven Natur des Mondes herrührt, und Plutarch sagt von den Aegyptern ausdrücklich (de Is. c. 43): «... ..... sie nennen daher auch den Mond die Mutter der Welt und schreiben ihm eine Zwitternatur zu, weil er von der Sonne erfüllt und geschwängert wird und dann selbst wieder zeugende Stoffe in die Luft sendet und herunter streut» (vgl. Hyde c. 41. u. Proclus in Tim I, p. 15).

Eine ähnliche doppelte Auffassung finden wir in Bezug auf die Venus und die Fortuna (s. Servius ad Aen. II, 632. Macrob. Sat. VII, 8. Philo, de Abrah. p. 285. H. Grotius ad Jes. 65, 11 Selden. l. c. Syntag. II, c. 2, p. 345 f u. c. 4, p. 365 f. Fabricii bibliogr. antiq. VIII, 7, p. 235). Wenn die Gottheit activ ist, bemerkt Fabricius daselbst, ist sie männlich, ist sie aber passiv, so ist sie leidend, «et quum numina sua confuderint cum natura rerum, statuerunt, Deos ἀῤῥενοθήλεις, mares simul foeminasque». Vgl. auch Fabricius, Monolog. de mensibus, c. 2. Creuzer l. c. I, 746. II, 48 ff. 187. u. IV, 16. u. 144. Movers, Phönizier I, p. 456. und Hirt, über die Gegenstände der Kunst bei den Aegyptern in d. Verhandl. d. Berl. Akademie, 1822. p. 132 ff. u. Taf. IV. Fig. 30.

Die Ursache, warum dem Mond gerade Stiere geopfert wurden, wie wir dies hier und in den folgenden §§. sehen, mag die sein, weil dieses Thier durch seine Hörner die des Mondes repräsentirt, und daher finden wir auch sehr oft die Mondgottheit in Verbindung mit Stieren oder mit Stierhörnern dargestellt (s. Eckhel, de Doctr. num. vet. III, p. 506 ff. u. oben Anmk. 154, p. 157). Wir erinnern noch an die Kuchen, welche in der Form von Hörnern zu Ehren des Mondes gebacken wurden; vgl. Plut. l. c., der in dem Stier Apis manches von der Gestalt des Mondes findet, und über den Zusammenhang des Apis mit dem Monde s. Lepsius, Chronol. der Aegypter, I, p. 133. Anmk. 1. 157. Anmk. 4. bes. 160. Anmk. 3.; s. auch Bährs Symb. I, p. 446 f.

Wir bemerken noch, dass auch die Aegypter ein Fest hatten, welches das Herabsteigen des Osiris in den Mond heisst, und welches am Anfange des Frühlings gefeiert wurde. Dieses Fest wurde zwar im Monat Phamenoth gefeiert, welcher dem März entspricht (vgl. Ideler l. c. I, p. 143), Plutarch sagt aber ausdrücklich (l. c.), dass es in den Anfang des Frühlings fällt. — Creuzer spricht auch (l. c. II, p. 37) von einem Feste, welches dem Monde zu Ehren im Frühling in Syrien gefeiert wurde. Ueber das Fest, welches die Griechen im Munychion, ebenfalls April, der Artemis als Mondgöttin feierten, welchem Feste möglicher Weise dieselbe Idee zu Grunde lag, wie dem unserigen, ist zu vgl. Hermann l. c. §. 60, p. 314.

Vgl. oben Anmk. 42, p. 76., wo wir nachgewiesen haben, dass dieser Tag, d. h. der 6. des Monats Nisân, der letzte Tag von dem grossen dreissigtägigen Fasten ist, das den 8. des Monats Adsâr begann; vgl. auch unten Anmk. 306.

164) Vgl. oben Anmk. 59, p. 89 ff., wo wir über das Verzehren der Opfer ausführlich gesprochen haben.

165) Es scheint, dass dieses Opfer blos desshalb am Ende des Tages verzehrt wurde, weil dieser Tag der letzte Tag des grossen dreissigtägigen Fastens war, welches den 8. des Monats Adsâr begann und den 6. Nisân endete (vgl. das Ende der Anmk. 163. und oben Anmk. 42, p. 76), und weil sie während der Fasttage kein Fleisch assen; vgl. oben Anmk. 41, p. 71 f.

166) Vgl. oben Anmk. 42, p. 75 f.

167) Es kann wohl nicht bezweifelt werden. dass die in unserm Berichte so oft erwähnten sieben Gottheiten die Planeten-Gottheiten sind. Dass auch dem Mars (vgl. unten Anmk. 170, p. 188 f.) gleichzeitig ein männliches Lamm geopfert wird, scheint darauf hinzudeuten, dass bisweilen den Sieben gemeinschaftlich und zugleich einzelnen Planeten-Gottheiten besonders Opfer dargebracht wurden; vgl. diesen §. weiter unten, wo ebenfalls, neben den sieben Planeten-Gottheiten, dem Saturn, dem Mars und dem Monde noch besonders geopfert wird.

168) Ueber die verschiedenen Arten von Dämonen, welche das Heidenthum kannte, über deren Character, Functionen und Cultus, über die Opfer und Gebete, welche an sie gerichtet wurden, vgl. die oben Bd. I, Buch II, C. III, Ende, angeführten Stellen, ferner Porphyrius, de abst. II, 37—42., der darüber sehr ausführlich nach der Lehre der Platoniker spricht; vgl. auch seinen Brief an Anebo. wo er von Engeln, Erzengeln, Dämonen u. s. w. handelt; Asklepius, Definitiones, C. 16, p. 139 ff. der Tiedemannschen Ausgabe, wo von ganzen Chören der Dämonen und von der Herrschaft und Regierung derselben über die Welt vielfach die Rede ist; Jamblichus, de myst. Aegypt. II, 1. 3. 4. 9. V, 12. 17. 19. VI, 4. u. a. v. a St., der ebenfalls von verschiedenen Classen der Götter, von Erzengeln, Engeln, Dämonen, Heroen, ἄρχοντες, Principes materiae und ψυχαί spricht, die er genau classificirt und die Art und Weise ihrer Erscheinungen und ihre Thätigkeit beschreibt (vgl. Gale, adnot. ad Jambl. p. 204 f. u. 210); etwas Aehnliches von den verschiedenen Classen der Dämonen findet sich bei Damascius nach der Lehre der Chaldäer (s. Gale l. c. p. 274). Vgl. ferner über den Cultus der Genien: Apulej. de mundo. c. 35, p. 424. Voss. ad Virg. Georg. I. 302. Hildebrand, not. ad Apulej. l. c. Fabricii Bibliogr. antiq. VIII, 15, p. 269. u. 278 ff. S. die Nachträge.

Es scheint uns, dass die hier gebrauchten Ausdrücke سباطين und جن theils an und für sich, theils durch die Kraft des Gegensatzes unzweideutig auf böse und gute Geister hinweisen. Das Heidenthum kannte schon in der ältesten Zeit gute und böse Dämonen, und wir wollen, da dieses Thema schon von Creuzer (l. c. III, p. 20. bis zu Ende des Capitels) ausführlich behandelt wurde, nur noch verweisen auf: Plut. de Isid. c. 26. (nach Xenocrates), de defect. orac. c. 17. (nach Empedocles) und 19. de Placit. Philos. I, 8.; Cyrill. cont. Jul. IV, p. 115 f. Orac. Chald. v. 295 f. — Vgl. Plettho z. d. St. p. 86. u. Stanley, hist. phil. L. XIII, c. 9, p. 1127. u. c. 16, p. 1131 f. u. Psellus, de daemonibus, p. 63 f. 119. u. 140.; vgl. ferner Münter, Relig. der Babyl. p. 3 f. und Creuzer l. c. III, p. 391. und IV, p. 392 f. — Nach unserer Stelle hatten also die Harraniter, eben so wie die Heiden des Occidents, eine Dämonologie. Ob aber dieselbe bei ihnen von jeher einheimisch oder ob sie aus dem Westen empfangen war, kann ich nicht entscheiden; wahrscheinlich ist jedoch das Erstere der Fall, da wir die Dämonologie gerade bei den Neuplatonikern, die einen guten Theil ihrer Lehren dem Orient entlehnt haben, so ausgebildet finden.

169) Die Ausdrücke رب, Herr, für die männlichen und ربة, Herrin, für die weiblichen Gottheiten kommen hier oft vor (vgl. oben C. V, §. 6, p. 30. u. besond. oben C. VI, p. 39 f.), was wir übrigens in Vorderasien ziemlich allgemein finden; so z. B. רבת תנת, die Herrin Tanit, אדן, der Herr, woher Adonis, בעל חמן, der Herr Chammon u. s. w. (s. Movers, Art. Phöniz. l. c. p. 337. ib. Anmk. 94. u. 95. bes. p. 384. u. 430). Auch im Occident führten verschiedene Göttinnen den Namen Δέσποινα; so z. B. die Aphrodite (Eurip. Phoen. 633. Theocr. Id. 15, 100. u. bei Ovid A. A. 1, 148. Domina), die Demeter, die Persephone und andere Göttinnen (s. Aristoph. Thesm. 286. Paus. V, 15, 3. 6. VIII, 10, 4 fin. 27, 4. 36, 6. 37, 1. 2. 3. bes. ib. 5. u. 42, 2.); s. Herod. IX, 97.; vgl. auch Röth, Gesch. unserer abendl. Phil. I, p. 131, Not., wo nachgewiesen wird, dass auch viele ägyptische Göttinnen den Titel Domina führten. Im Koran ist ebenfalls das Wort ربّ (Rabb) in Verbindung mit verschiedenen Genitiven oder mit Suffixen, ein gewöhnlicher Ausdruck für Gott.

170) In diesem §. wird weiter unten diese Gottheit ausdrücklich als Mars bezeichnet: ووحدا لاريس وهو المرّيخ وهو الله الاعمى «und ein Stier wurde geopfert dem Ares, d. i. Mars, el-ilâh el-a'ama»; und eben denselben Beinamen führt Mars oben C. VI. p. 39. Warum aber Mars, so wie die unter ihm stehenden Gottheiten als blinde bezeichnet werden, sind wir nicht im Stande zu erklären. Wir glauben daher, dass in الاعمى auch der Begriff der Blindwüthende — wie z. B. الاعميان, die beiden Blindwüthenden, d. h. السيل والحريق, torrens et incendium — steckt, welcher Beiname für Mars und dessen Genossen wohl passend ist. Wenn wir uns eine kleine Conjectur erlauben dürften, so möchten wir الاحمى für الاعمى lesen und الله الاحمى würde dann der glühendste Gott heissen. Es wäre durchaus nicht gewagt, aus ع ein ح zu machen; denn diese beiden Buchstaben werden oft in Handschriften von unwissenden Abschreibern verwechselt; und das Epitheton glühend ist für den orientalischen Feuergott Mars sehr passend und wird oft von ihm gebraucht. Mars wurde bekanntlich im asiatischen Gestirndienst als Feuergestirn betrachtet, wesshalb er auch den Namen *Πυρόεις* führte und als feindliche und unheilbringende Macht gedacht wurde (s. Apulej. de mund. c. 2. p. 393. c. 29, p. 413 f. u. Flor. II, c. 10, p. 42. Plut. de Is. c. 48. Achill. Tat. isag. in Arati Phaenom. sect. 17., in Uranologia, Petav. p. 136. Lepsius, Chronol. der Aegypt. I, p. 90. Hildebrand, not. ad Apulej. p. 343. Moreh-Nebukim, III, 30. Cod. Naz. I, p. 99. 112. 212. II, 96. 98. 104.; vgl. über den Namen *Πυρόεις* des Mars: Munk. ad Hygin. Astr. II, c. 42, p. 497. Stav. d'Orv. ad Charit. II, 4. p. 309. et VIII, 8. p. 658. ed. Lips.). Der Name *Πυρόεις* rührt wahrscheinlich von der Feuerfarbe des Planeten Mars her, wesshalb er bei den Rabbinen מאדים (Meaddîm), der Rothe oder der Rothmachende heisst und von ihnen als ein Planet, welcher Blutvergiessen veranlasst, bezeichnet wird (s. Talm. Tract. Sabb. f. 156, *a*.). Mars in Verbindung mit Feuer und Gluth finden wir auch bei den Aegyptern, bei denen er Hertosi hies, was nach Manchen «der Urheber der Dürre, der Austrocknung» bedeutet (vgl. Hug, über den Mythus der alten Völker, p. 130. und Jablonsky, voc. Aegypt. p. 70), worin auch der Begriff

des Feurigen, Glühenden liegt. Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqî lässt die Ssabier den Mars auf folgende Weise ansprechen:

ايها الرب الشرير الطايش الحادّ النارىّ تحبّ الفتن والقتل والخراب والحريق وسفك الدما الخ

«O, du böser, unbeständiger, scharfer, feuriger Herr! Du liebst den Krieg und den Mord, die Zerstörung, den Brand und das Blutvergiessen u. s. w.» (s. unten Text Nr. III, §. 4. u. vgl. Ild. V, 31. 891. u. unt. Anmk. 334). Der الله الاحمى oder رب الاحمى würde auch eine wörtliche Uebersetzung von בַּעַל חַמָּן, Ba'al-Chammon sein, welcher nicht «Sonnengott» bedeutet, von חמה, sondern wie Movers nachgewiesen hat. «Baal fervidus», und welcher identisch ist mit dem Mars, dem chaldäischen Heracles und dem ägyptischen *Χωμ* (vgl. Movers, Phöniz. I, p. 188. 294. 345 ff. u. 411 ff. u. siehe auch Selden l. c. Synt. I, C. 4, p. 320. u. Stuhr l. c. I, p. 422).

Als Analogon dafür, dass hier die dem Mars untergeordneten Götter denselben Namen führen, den jener führt, kann folgende Stelle im Sanchonjathon dienen: «*Οἱ δὲ σύμμαχοι Ἤλου τοῦ Κρόνου Ἠλοεὶμ ἐπεκλήθησαν, ὡς ἂν Κρόνιοι οὗτοι ἦσαν οἱ λεγόμενοι ἐπὶ Κρόνου*» (s. Fragm. hist. Gr. ed. Müll. III, p. 568, fr. 18. vgl. Plaut. Poenul. V, 1, 4. und Movers, phönizische Texte, I, p. 28), wo wir also finden, dass die Nebengötter den Namen ihrer Hauptgottheit, *Ἠλ*, führen.

171) الالهة الشياطين «Dämonen-Gottheiten» oder richtiger: satanische Gottheiten, denn mit شيطان sind eigentlich böse Dämonen gemeint und darunter sind wohl böse Gottheiten überhaupt zu verstehen.

172) Ueber die Mysterien der Ssabier s. oben C. IX, p. 45—51. und unten unsern «Excurs» zu diesem Capitel.

173) Wir lesen nach Analogie der ähnlichen Stellen in diesem Capitel (s. §. 2. 3. 6. 10. oben p. 25 f. 30. u. 35) سرا للشمال. Uebrigens zeigen die gleich darauf folgenden beiden Singular-Accusative وقربان وتشميس statt وقربانا وتشميسا, dass unser Autor oder seine Abschreiber es auch hierin mit der Grammatik keineswegs genau

nehmen, so dass wir uns auch mit einem سر الشمال begnügen können; vgl. unten Anmk. 203.

174) Ueber dieses Numen werden wir Anmk. 237. ausführlich sprechen; vgl. auch unsern «Excurs» zu C. IX.

175) تشميس bedeutet bei Freytag nach dem Qâmûs, als n. a. v. شمس, soli exposuit rem und: Solem veneravit. Nach der letzteren Bedeutung müsste تشميس hier durch Sonnendienst übersetzt werden. Dieses Wort kommt aber in diesem Berichte drei Mal vor — hier, §. 2. u. 3, p. 25 f. — und jedesmal steht es mit einem سر, einem Mysterion, in Verbindung; ja §. 3. heisst es sogar تشميس السر «das Teschmîs des Mysterions». Es scheint also, dass darunter keine specivische Veneration der Sonne zu verstehen sei. Wir glauben, dass es dieselbe Bedeutung hat, wie das syrische ܬܫܡܫܬܐ, Teschmeschtô, welches nach Assem. bibl. or. T. I, p. 430. u. T. II, P. II, p. 315. ministerium rerum sacrarum und liturgia bedeutet (s. Bernstein, Lexicon Syr. p. 530. aus dem diese Bedeutung entlehnt ist). تشميس scheint also hier entweder die allgemeine Bedeutung «Gottesdienst» zu haben oder der Name eines besondern liturgischen Theils der Mysterien — vielleicht Hymnen an die Sonne enthaltend — zu sein. Ich erinnere an die griechischen ὄργια, welche ebenfalls einen Theil der Mysterien ausmachten und ursprünglich nichts anderes als religiöse Ceremonien überhaupt bedeuteten (s. Serv. ad Virg. Aen. VI, 517. u. 657. vgl. auch Sainte-Croix, rech. II, 201 f.). Am wahrscheinlichsten ist es uns aber, dass تشميس oder ܬܫܡܫܬܐ, bei den Mysterien gebraucht, eine wörtliche Uebersetzung der griechischen δρώμενα sei, womit die eigentlichen gottesdienstlichen Handlungen, wie die Scenen von der Geburt, Hochzeiten u. s. w. der Götter, die bei den griechischen Mysterien aufgeführt wurden, gemeint sind (vgl. das Nähere darüber in unserm «Excurs» zu C. IX). — Syrische Ausdrücke kommen in unserm Berichte oft vor (vgl. unten die Anmkn. 207. 208. u. 211.), was schon Hottinger (l. c. p. 270) bemerkt hat, und was auch ganz natürlich ist, da die Originale unserer Berichte syrisch geschrieben waren; vgl. oben Anmk. 155, p. 159.

176) Ueber die Zurichtungen der Brandopfer, welche allen Gottheiten gemeinschaftlich dargebracht wurden, s. oben §. 14, p. 38. u. unten die Anmk. 327—8.

177) Ueber dieses Fest vgl. oben C. VI, p. 40 f. und unten Anmk. 349.

178) Ueber den angeblichen Ursprung dieses Namens s. oben C. VI, p. 40. u. unten Anmk. 348. und über die Gottheit, welcher diese Tempel muthmasslich geweiht war, s. oben §. 13, p. 37. und unten Anmk. 317.

179) Hottinger liesst hier l. c. p. 268. u. 279. unrichtig زيرخ für زبرخ. Cod. P. hat hier ذبرخ; das Wort زبرخ findet sich weder im arabischen noch im syrischen Lexicon. Vgl. oben §. 14, p. 39., wo dieses Wort noch einmal vorkommt und eben so erklärt wird.

180) Wir haben im Texte فحل nach der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes: Zuchtstier übersetzt. فحل heisst aber überhaupt alles, was sehr sehr stark, männlich und gross ist (s. 1001 Nacht. I, p. 151. ed. Habicht u. ib. dessen Wortverzeichniss p. 26). Wir möchten daher lieber فحل einfach durch Stier übersetzen, weil Zuchtstiere in Griechenland, wenigstens in der Regel, nicht geopfert wurden (s. Hermann, Antiq. II, p. 26. u. 116. bes. p. 119. Anmk. 19. u. vgl. unten Text V. §. 16. ib. die Anmk.).

181) Vgl. oben Anmk. 159, p. 172.

182) Vgl. oben Anmk. 155, p. 159 f.

183) Vgl. oben Anmk. 170, p. 188 f.

184) Vgl. oben C. IV, Anmk. 154, p. 156. u. hier Anmk. 163, p. 183 f.

185) Vgl. unten Anmk. 237.

186) Weiter unten in diesem §. geschieht derselben Gottheit mit dem nämlichen Umstande, dass ihr ein männliches Lamm geopfert wird, noch einmal Erwähnung. Wer ist aber dieser Herr der Stunden? Wahrscheinlich ein Gott der Zeit im engern Sinne. Sind wir vielleicht berechtigt von dieser Gottheit eines Theiles der Zeit zu schliessen, dass die Harraniter eine Gottheit der Zeit im Allgemeinen hatten und dann wiederum besondere Gottheiten für die längeren und kürzeren Zeitabschnitte, wie für das Jahr, den

Monat u. s. w.? Bei andern Völkern war dies wohl der Fall. So hatten die Phönizier eine Zeitgöttin, Ὥρα genannt, dabei aber hatten sie auch ihre Gottheiten für einzelne Theile der Zeit, so eine Ἡμέρα und eine Aurora (s. Sanchonj. ed. Orelli, p. 30. Aelian. ap. Eust. ad Dionys. v. 451, p. 185. u. vgl. Movers, Art. Phöniz. l. c. p. 404), was auch bekanntlich bei Griechen und Römern der Fall war. Auch in Aegypten finden wir neben dem Gotte der Zeit im Allgemeinen, Sevech, einen Gott des Tages, Ehoou genannt (s. Röth l. c. Text p. 135. 147. u. Not. p. 48 f. u. 108 f. und Movers l. c. Anmk. 85). Möglich ist es aber auch, dass unter diesem رب الساعات keine Zeitgottheit, sondern der ὡρονόμος gemeint sei; denn nach der Lehre der Aegyter, Chaldäer und unserer Ssabier stand jede Stunde des Tages unter der besondern Leitung einer andern Gottheit (s. Röth l. c. Not. p. 217. u. oben Anmk. 159, p. 173 f.); hier kann also unter رب الساعات die Gottheit gemeint sein, welche die Stunde, in der geopfert wird, regiert.

187) Vgl. oben Anmk. 53, p. 84 ff. u. Anmk. 58, p. 87 f.

188) Hottinger liesst (l. c. p. 269) سبى für سبتى, die letztere Lesart aber haben alle Codd.; vgl. die oben Bd. I, Buch I, C. I. angeführte Stelle aus Bohlens Genesis.

189) Die Codd. L., P. und Hottinger lesen نسى, die Codd. A. u. B. aber haben يسى, und سبتى wäre demnach der Name des Tempels und nicht der des Dorfes. Die erstere Lesart scheint uns aber sowohl durch die Sache selbst als durch die Sprache empfohlen zu werden.

190) Vgl. oben §. 13, p. 37. u. unten Anmk. 320.

191) Vgl. Spencer (de legg. Hebr. ritual. I, VI, 3. p. 118 f.), der den sonderbaren Einfall hat, dieses Fest mit dem der Juden im Monat Tischrî zu parallelisiren.

§. 2.

192) Unsere Codd. schreiben أيّار mit einem Teschdîd über dem ي; dies entspricht mehr dem jüdischen אִיָּר, als dem syrischen ܐܝܪ, und stimmt mit der Angabe des Qâmûs überein, dass das Wort

die Form von شُبَاد habe. Der türkische Uebersetzer des Qâmûs fügt jedoch hinzu, dass das ب nach dem Commentator des Qâmûs ursprünglich einfach sei. Ueber die Etymologie dieses Monatsnamens vgl. Benfey l. c. p. 134 ff. Bei den Heliopolitanern hiess dieser Monat nach dem Hemerologium Florentinum *Ιαραρ* und nach dem Leidner Cod. *Αραρ*, s. Ideler l. c. I, p. 440. u. Benfey l. c. p. 21 f. u. vgl. ib. p. 179.

193) Vgl. unten Anmk. 238. u. unsern «Excurs» zu C. IX.

194) Vgl. oben Anmk. 175, p. 190.

195) Die Rose hatte bei den Babyloniern eine symbolische Bedeutung (Herod. I, 195; vgl. unten §. 9. Anmk. 277, wo wir die Rosen besonders in Beziehung zu der Venus finden). Die Vorliebe der Ssabier für diese Blume spricht sich auch in den schönen Versen des Abû-Ish'âq Ibrahîm ben Hilâl aus, welche Dieterici in Mutanabbi u. Seiffuddaula, p. 171. u. 172. aus Th'a'alibî's Jetîme anführt.

196) Nach der Lesart der Codd. A., B. u. L. السلم möchte man meinen, dass hier von einer Friedensgottheit die Rede sei, wie Irene und Pax bei den Griechen und Römern. Ein berühmter Mytholog machte mich aber darauf aufmerksam, dass das jährliche Fest, welches dieser Gottheit gefeiert wurde, einer solchen Annahme entgegenstehe. Wir glauben daher, dass السلم als defective Schreibart, wie sie sich bei diesem Worte hier und da findet, durch das السلام in Cod. P. erklärt, und ابن السلم durch «der Sohn des Heils» übersetzt werden muss, als Wiedergebung des ursprünglichen syrischen Namens dieser Gottheit ܒܪ ܫܠܡܐ, Bar-Schlomô. Bei den Mendaïten oder sogenannten Johannischristen finden sich vier Genien, welche nach ihrer Ansicht Johannes in den Tempel des Lichts begleitet haben sollen und als ܒܢܝ̈ ܫܠܡܐ, Benê-Schlomô, bezeichnet werden. Die Namen dieser vier Genien ܦܬܐܗܝܠ ܚܝܐ, der Schöpfer des Lebens, ܢܗܘܪܐ ܚܝܐ, das Licht des Lebens, ܙܝܘܐ ܚܝܐ, der Glanz des Lebens und ܥܝܢܐ ܚܝܐ, das Auge des Lebens, weisen darauf hin, dass ihr Character eher mit der Idee von Wohlergehen, Wohlbefinden in Zusammenhang steht, als mit der des Friedens, was für unsere Auffassung des ابن السلم zu sprechen scheint.

197) Die Gelübde der Harraniter scheinen immer an eine bestimmte Gottheit gerichtet gewesen zu sein, wie hier, allerdings nicht ausdrücklich, und oben §. 6., p. 30, wo ausdrücklich von einem, dem Gott des Glückes geleisteten, Gelübde die Rede ist. Dasselbe scheint auch grösstentheils bei den übrigen Heiden des Alterthums der Fall gewesen zu sein. Gelübde überhaupt kannten schon die ältesten Völker, vgl. Iliad. VI, 43 ff. 308 ff. Odyss. III, 382. Virg. Aen. V, 234 ff. Liv. XXII, 9. Plin. XIV, 14. Cic. Att. VIII, 2. 16. u. Xeneph. Anab. III, 2, 12. — Ueber die Vota der Griechen und Römer s. Philipp. Thomasin. de votis donariis etc. in Thes. antiq. Rom. Graev. T. XII, p. 737 ff. u. ib. T. V, p. 198 f. J. Gutheri, de vet. jure Pontific. IV, 13. vgl. Act. eruditor. suppl. II, p. 33. Fabr. bibliogr. antiquar. XII, 12, p. 441. u. Winer l. c. I, p. 405 f. Art. Gelübde.

198) Es kann nicht zweifelhaft sein, dass hier von den Tischen in den Tempeln die Rede ist, welche auf die beschriebene Weise besetzt wurden. Eben so finden wir in dem folgenden §. (oben p. 20) einen Tempeltisch, auf welchen 7 Portionen für die sieben Gottheiten gelegt wurden. Schon der Umstand, dass auf diesen Tisch Erstlingsfrüchte — eine bekannte Opfergabe bei Heiden und Juden, s. Hermann, Antiquit. II, §. 25, p. 110. u. ib. p. 112, Anmk. 9. — gelegt wurden, spricht dafür, dass hier von einem Tempeltisch die Rede ist. — Ueber Tempeltische, auf welche Weihgaben gelegt wurden, s. bes. Hermann, Antiq. II, §. 17. p. 72. ib. Anmk. 15., wo viele literarische Notizen darüber zu finden sind.

199) Ueber das Wort طُرْفَة s. Dieterici's Mutanabbi und Seifuddaula, p. 147, Anmk. 2.

200) Aus einer Stelle im Talmud (Tract. 'Abodah-Zarah f. 32, *a.* vgl. ib. 34, *a.*) geht auch hervor, dass beim heidnischen Cultus Früchte, und zwar frische, nicht getrocknete, — vgl. oben §§. 7. u. 9. p. 31. u. 33. u. die folg. Anmk. — gebraucht wurden.

201) Die Sitte, Süssigkeiten beim Gottesdienste herumzureichen, findet sich auch in Indien bei den Secten der Waischnavas, zu denen auch die Sikhs gehören (vgl. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. V, p. 11).

Bei dieser Gelegenheit wollen wir die ganz oder theilweise dem Pflanzenreiche angehörenden Gegenstände, welche die Ssabier als Opfer brachten oder überhaupt bei ihrem Cultus gebrauchten, übersichtlich zusammenstellen, mit Nachweisungen über die Anwendung

derselben in andern heidnischen Culten. Wir finden hier: Rosen, Obst und Zuckerwerk. §. 4, p. 27: Brodte aus feinem Mehl, Terebinthenbeeren, Rosinen und geschälte Nüsse; §. 5, p. 28: kleine Brodte von der Grösse einer Feige, verfertigt aus dem gekochten Fleische eines Kindes (vgl. den «Exeurs» zu C. III, Anfang, p. 142), feinem Mehl, Safran, Spikenard, Gewürznelken und Oel (nach einer andern Lesart: Rosinen); §. 6, p. 29: in das Wasser, mit dem sie heimlich zu Ehren des Schemâl den ganzen Körper begossen, thaten sie hinein: Tamariskenzweige, Wachs, Fichtenzapfen, Oliven, Zuckerrohr und Schithareg (vgl. unten Anmk. 244), ib. Wein; §. 7, p. 31. beim Todtenopfer: getrocknete und frische Früchte, Zuckerwerk und gemischten Wein; §. 8, p. 32: weiches Brodt, vermengt mit Gerste, Stroh, Weihrauch und frischen Myrthen, mit Oel besprengt; §. 9, p. 33 f.: ein Zelt der Venus (vgl. unten Anmk. 273) wurde mit verschiedenen Baumfrüchten, wohlriechenden Kräutern, getrockneten rothen Rosen, Citronen, kleinen wohlriechenden Melonen und andern getrockneten und frischen Früchten umhangen; ib.: ein Tamariskenzweig, mit dem der Priester die Anwesenden schlägt; §. 10, p. 35: Fackeln aus Pinienzweigen werden zu Ehren der Götter und Göttinnen verbrannt; §. 12, p. 36: der Oberpriester vertheilt Gerstenbrodte an die Gemeindemitglieder zu Ehren des Mars; ib.: sie theilen Datteln aus und legen unter ihre Kopfkissen 7 Datteln im Namen der sieben Gottheiten, mit einem Stückchen Brodt und Salz; §. 14, p. 37: Wein das Opfer zu begiessen. C. IX, §. 6, p. 50: Brodt und Salz und auch einen gewissen Trank bei den Mysterien, worüber wir an Ort und Stelle ausführlich sprechen werden. — Nach Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqî erschienen die Ssabier vor dem Idol des Jupiter mit Cypressenzweigen in der Hand und behangen mit Ketten aus Cypressennüssen; vor dem der Venus mit Palmen in den Händen und vor dem des Saturn mit grossen Oelzweigen und behangen mit Ketten aus Oelbeeren (s. unten Text III, §§. 2. 3. u. 6. und unsere Anmkn. z. d. St.). Wir werden die hier erwähnten Gegenstände bei den einzelnen Stellen besprechen und hier nur einiges Allgemeine über die Opfer des Heidenthums aus dem Pflanzenreiche sagen.

Nach Theophrast bestand das Opfer ursprünglich aus Kräutern und Früchten, und die Libation aus Wasser, dann aber aus Honig und Wein, und in Athen soll Cecrops nichts Lebendiges, sondern nur Gebackenes und Kuchen geopfert haben (s. Porphyr. de abst. II, 5. 20. 27. IV, 12. 22. und a. v. a. O. Plato, de legg. VI.

*

p. 782, *c*. Ovid. Fast. I, 337 f. Paus. VIII, 2, 1. Plut. Symp. VIII, 8, 3. Eus. pr. ev. I, 9. p. 28. u. vgl. Creuzer l. c. I, p. 192. Anmk. 192. Bähr, Symb. II, 330. Lassaulx, Sühnopf. p. 18. u. Hermanns Antiq. II, §. 25, p. 110. ib. Anmk. 9. p. 112). Wir finden ferner im heidnischen Cultus gebraucht: Myrrha, Cassia, Costus, Zimmt, Safran, Hülsenfrüchte, später Gerste mit Wasser besprengt, Blumen, Eicheln, Olivenbeeren, Arlesbeeren, Waizen, Gerste, Bündel aus Riethgras, Mehl, Kuchen — schon in der ältesten Zeit, zur Zeit des Cecrops und auch in Aegypten — aus Waizen- und aus Gerstenmehl, getrocknete und frische Feigen, Weinbeeren, Rosinen, ein Gemisch von Früchten, Feldfrüchte, Oel, Wachs, Honig und Honigwasser, Meth, Baumfrüchte und Wolle mit Oel begossen; s. Herod. II, 40. Thucyd. I, 126. Porphyr. l. c. II, 5. 6. 7. — vgl. Röhr z. d. St. — 16. 19. 21. u. 36.; Porphyr. in libro de philos. oracul. ap. Eus. l. c. IV, 20, p. 108. *b. c.* Ovid. l. c. Pausan. I, 18, 7. II, 11, 4. VIII, 42, 5. Plut. de Is. c. 30. u. 50. Diod. Sicul. V, 49. 62. vgl. Wesseling z. l. St. u. Creuzer l. c. I, p. 172. II, p. 137 ff. u. 552. III, 499. u. IV, 469. Hermann, Antiq. II, §. 25, p. 110. vgl. ib. p. 303. u. 307. Anmk. 24. Die Literatur über Opfer aus dem Pflanzenreiche findet sich sehr reichlich gesammelt bei Fabricii bibl. antiquar. XV, 8, p. 394.

§. 3.

202) Dieser Monat hiess bei den Heliopolitanern, nach dem Hemerologium Florentinum, *Εζηρ*, und nach dem Leid. Cod. *Ορις* und *Οζιρ* (vgl. Golius ad Alfergani elem. astr. p. 17. Ideler l. c. I, p. 442. und Benfey, Monatsnamen, p. 21 f.). — Golius leitet (l. c. p. 152) den Namen Chezîrân von Osiris ab. Wir wollen dieser Etymologie nicht das Wort reden, — denn die phönizischen Paläographen nehmen immer den phönizischen אסר, welcher oft in zusammengesetzten phönizischen Eigennamen, wie עבדאסר u. dgl. andern vorkommt, für Osiris, — aber doch bemerken, dass die ägyptischen Priester, nach Hellanicus (ap. Plut. de Isid. c. 34), den Osiris Hysiris (= חזיר = حزيران) nannten; vergleiche Benfey l. c. p. 179 f. und Bunsen, Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte I, p. 434. u. 494.

203) S. oben Anmk. 175, p. 190.

204) Wir glauben hier nach Schemâl ein «und» suppliren zu müssen, weil es uns unwahrscheinlich ist, dass die Worte: «der Gott, welcher die Pfeile fliegen lässt», sich auf Schemâl beziehen. Derselbe wird oben (§. 6, p. 29) ganz anders bezeichnet und ib. wird ihm eine zu allgemeine Stellung angewiesen, als dass ihm hier ein so specielles untergeordnetes Geschäft beigelegt werden könnte (vgl. jedoch das Ende der folgenden Anmk.). Wir wissen zwar, dass der arabische Sprachgebrauch nach unserer Auffassung ein و vor للاله erfordert; aber in eben diesem §. heisst es: «Und sie legen 7 Portionen للسبعة الآلهة للشمال, den sieben Gottheiten, dem Schemâl vor»; hier kann للشمال unmöglich eine nähere Bezeichnung des Vorangehenden sein, und doch fehlt das و vor للشمال; vgl. weiter unten Anmk. 238. u. s. oben Anmk. 173, p. 189, wo wir schon darauf aufmerksam gemacht haben, dass unser Berichterstatter es mit der Grammatik nicht so genau nimmt.

205) Wir glauben, dass hier von einem Gott der Jagd die Rede ist, deren die Assyrer und Phönizier viele hatten (vgl. Movers, Art. Phön. l. c. p. 406). Möglich ist es aber auch, dass dies die Bezeichnung einer durch Pfeile orakelertheilenden Gottheit ist; vgl. weiter diesen §. u. unten Anmk. 212. Ferner ist es übrigens auch möglich, dass das للاله الذى يطير النشاب «dem Gott, welcher die Pfeile fliegen lässt», sich ebenfalls auf den vorangehenden Schemâl bezieht, welcher diesen Beinamen vielleicht von dem Pfeile, den der Priester während seines Mysterions zur Divination abschiesst (s. Text sogleich), erhalten hat.

206) War dies eine Art lectisternia, wie sie im Heidenthum sehr gebräuchlich waren? Ueber heidnische Lectisternia s. Jes. 65, 11. u. Hieronymus u. Ges. z. d. St. Jer. 7, 18. 44, 19. Hist. v. Bel 10, 12. 17. Baruch 6, 26. Aristoph. Plut. 677 f. Macrob. Sat. III, 11. Diod. Sic. II, 29. V, 46. Herod. I, 181. Cic. de N. D. III, 84. Paus. IX, 40, 6. Aelian. V. H. I, 22. Gutheri de jure vet. Pontif. III, 9. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 136. Oct. Falconerii de Pyram. etc. in Graev. Thes. T. IV, p. 1468. u. 1470. Winer l. c. II, p. 401 ff. u. oben §. 8, p. 32.

207) Der Ausdruck كمر, Kommar, für Priester ist nicht arabisch, sondern syrisch. ܟܘܡܪܐ, Kûmrô, heisst ein Priester über-

haupt, sogar ein christlicher (s. Castelli, lexic. Syr. ed. Michaelis, p. 419. u. vgl. über den hier vorkommenden Ausdruck oben Anmk. 175, p. 190. u. die folg. Anmk.). In den historischen und prophetischen Büchern der Bibel heisst כֹּמֶר nur ein götzendienerischer Priester (s. 2 Kön. 23, 5. Hos. 10, 15. u. Zeph. 1, 4). Dieselbe Bedeutung hat כומרא im Talmud (siehe Tract. 'Abodah-Zarah, f. 49, *a*.). Wir glauben, dass die Hebräer, welche dem Götzendienst ergeben waren, dieses Wort zugleich mit dem Cultus von den Syrern entlehnt haben und sie kannten daher auch keinen andern ܟܘܡܪܐ als einen heidnischen. — Vgl. oben Bd. I, Buch I, C. XII. über die Stellung des كمر, Kommor, bei den Ssabiern in Harrân nach Mas'ûdî. — Ueber كمر in den indo-germanischen Sprachen s. Zeitschrift für die Kunde des Morgenl. III, p. 59.

208) بوصين ist ebenfalls kein arabisches Wort, sondern ein syrisch-chaldäisches: ܒܘܨܝܢܐ, lucerna (s. Cast. l. c. p. 113), daher בוצינא auch bei den Rabbinen, und im Buche Sohar häufig metaphorisch für eine ausgezeichnete Persönlichkeit, wie bei uns lumen; auch בוצינא קדישא, «heiliges Licht».

209) Keiner der vier Codd., deren Lesarten zum Texte angegeben sind, hat hier die richtigen diacritischen Punkte, aber alle stellen das Consonantengerippe زبر dar, welches dem Sinne nach ohne alle Zweifel زِئْبِر zu lesen ist, d. h. die aus der Oberfläche eines wollenen Stoffes hervortretenden Fädchen.

210) Brennende Pfeile kommen schon in den Psalmen (7, 14. u. 120, 4) vor, und das Alterthum kannte vielfach Pfeile, die mit einer brennbaren Materie umwickelt waren und nicht nur auf Menschen, sondern auch bei Belagerungen auf Gebäude geworfen wurden, um dieselben in Brand zu stecken (vgl. Eph. 6, 16. Arrian. Alex. II, 18. Thuc. II, 75. Veget. mil. IV, 18. Ammian. Marc. XX, 11. XXIII, 4. Leo, Tact. 15, 27. u. Winer l. c. I, p. 190, Art. Bogen.

211) Die Codd. A. und B. haben hier معمر, Cod. L. scheint معمر zu haben, und Cod. B. hat يغمر. Der Ausdruck عمر in der Bedeutung von تفأل, diviniren, findet sich in unsern Lexicis

nicht. Auch bei 'Harîrî kommt dieser Stamm oft vor, aber nirgends in dieser Bedeutung (vgl. 'Harîrî, ed. Sylv. de Sacy. p. ١٧٢ u. ٥٨). H'agî Chalfâ ferner zählt viele Arten von Zauberei und Divination auf (I, p. 35), aber keine mit diesem Namen. Eben so sind im Fihrist (f. 123, *b*. vgl. unten Anmk. 327.) viele Schriften von Persern, Indern, Römern und Arabern über Zauberei und Divination aufgeführt, ohne dass hierbei عصم in der erwähnten Bedeutung vorkomme. Wahrscheinlich muss daher تقسم gelesen werden, vom syr. ܩܣܡ, divinavit, hariolatus est, welches von dem Autor richtig durch das arabische تفأل erklärt wird; vgl. Barhebräus, Chron. Syr. p. 68, wo ܡܩܣܡܘ für das Befragen der Orakel und ܩܘܣܡܐ für den Orakelspruch gebraucht wird. Ueber den Gebrauch des syrischen Wortes wird sich Niemand wundern, vgl. oben Anmk. 175, p. 190 u. Anmk. 207 f. p. 197 f.

212) Bekanntlich hatten auch die Alten im Westen eine Art Divination und Losen durch Pfeile, *βελομαντεία* genannt, die schon Homer kennt (Iliad. III, 324 f. und VII, 182 f.), die aber von der unserigen verschieden ist. Nach den angeführten Stellen des Homer wurden verschiedene Pfeile von den losenden Personen in einen Helm gelegt und derselbe dann geschüttelt; derjenige nun, dessen Pfeil aus dem Helm sprang, galt als der, welchen das Loos getroffen hatte. Die Divination mit Pfeilen des Nebûkadnessar, von der Ezechiel (21, 26.: קִלְקַל בַּחִצִּים) spricht, wird auf eine andere Weise gedeutet, als es bei uns hier angegeben wird; denn Hieronymus bemerkt zu Ezechiel l. c.: «Ritu gentis suae oraculum consulet, ut mittat sagittas suas in pharetram et commisceat eas inscriptas sive insignitas nominibus singulorum, ut videat, cuius sagitta exeat et quam prius civitatem debeat oppugnare». Eben so war die arabische Divination mit Pfeilen von der ssabischen verschieden. Die Araber nämlich schrieben, wenn sie irgend etwas Wichtiges unternehmen wollten, auf einen Pfeil: أمرني ربي, «mein Herr gebietet es mir», auf einen andern نهاني ربي, «mein Herr verbietet es mir», und der dritte blieb غفل, d. h. unbezeichnet und unbestimmt, man griff dann nach einem der Pfeile und handelte nach dessen Aufschrift (s. Beidh. ad Koran 5, 4. u. vgl. Pocock. spec. hist. Ar. p. 327 ff. [96 ff.]). Wir glauben aber, dass die bei Ezechiel (l. c.) erwähnte Pfeil-

Divination so gewesen sein mag, wie die unserige und nicht wie sie Hieronymus erklärte. קִלְקַל בַּחִצִּים wird von den älteren und jüngeren Rabbinen durch «Pfeile werfen» erklärt, eben so erklärt es der Syrer durch: ܫܕܐ ܓܐܪ̈ܐ, «er warf Pfeile». Die Rabbinen erklären dies im Midrasch (Ekah-Rabbtah, §. 54. u. Qohelet, §. 116.) näher, indem sie sagen: Nebûkadnessar habe Pfeile nach verschiedenen Richtungen abgeschossen und sie wären immer in der Richtung nach Jerusalem geflogen. Dass diese Erklärung unrichtig ist, versteht sich von selbst; denn Pfeile, welche nach dem Osten abgegeschossen werden, fliegen nicht nach dem Westen; so viel aber geht daraus hervor, dass den Rabbinen eine Divination durch Pfeilabschiessen bekannt war. Die Rabbinen erwähnen aber bei dieser Gelegenheit auch einer Divination durch Lichter, die Nebûkadnessar bei eben dieser Gelegenheit gebraucht haben soll; es ist nun möglich, dass diese beiden Divinationsarten, wie hier bei unsern Ssabiern, nur eine ausmachten und nur durch Unkenntniss des wahren Sachverhaltes in zwei aufgelöst worden sind. Wir wollen übrigens nicht behaupten, dass mit קִלְקַל בַּחִצִּים in Ezechiel durchaus unsere Divination hier gemeint sei, wir halten es blos für möglich (vgl. Clodius, de magia sagittarum in Thes. philol. theol. I, p. 871 ff. B. Michaelis in Pott. sylloge Comm. II, p. 113 f. Hävernik zu Ezechiel 21, 26. u. Winer l. c. II, p. 673. Art. Wahrsager).

Unter den Arabern cursirte eine Schrift über Divination mit Pfeilen betitelt: كتاب استخراج السهام, die dem Ptolemäus zugeschrieben wurde (Fihrist f. 58. Tâwârich-el-'Hukamâ f. 113. vgl. Casiri l. c. I, p. 349. u. Wenrich, de auctorum Graecor. verss. p. 233); und an einer andern Stelle ist im Fihrist (f. 123, *b*.) ein Buch über Divination mit Pfeilen erwähnt, betitelt: كتاب قرعة منسوبة الى الاسكندر بالسهام (vgl. unten Anmk. 327).

Die Divination aus dem Erlöschen oder Nicht-Erlöschen eines Lichtes war den Alten im Westen bekannt. Sueton sagt: «.. ac nullo propellente decideret lumen et extingueretur» (Tiber. c. 19). Pitiscus bemerkt zu dieser Stelle: «ex lumine omina captabant veteres: Virg. Georg. I, 390 ff.:

> «Nec nocturna quidem carpentes pensa puellae
> Nescivere hiemem: testa cum ardente viderent
> Scintillare oleum, et putris concrescere fungos».

Zu Apulejus Met. II, p. 102. bemerkt auch Hildebrandt: «ex scintillatione Lucernae et fungi, qui ex stuppa in eius speciem excrescit, concretione tempestatem et pluviam ingruentem veteres divinabant. Cf. Serv. ad Virg. Georg. I, 391 f. qui Arat. 224—228. 302 ff. Plin. H. N. 18. s. 84. excitat. Elm. profert. Plin. N. H. XXX, 11. Petr. Vict. V, L. XXXII, 21. cf. Scholl. Observat. p. 105. et Burm. ad Ovid. Heroid. 151. Plurima dabit Bulenger, de Sortib. IV, 12. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V. p. 473». — Die Römer scheinen überhaupt das Lichtauslöschen für ein böses Omen gehalten zu haben und löschten daher niemals ein Licht aus, sondern liessen es immer ausgehen (s. darüber Petron. c. 23. Propert. IV, 9, 15. und bes. Plut. quaest. Rom. c. 75).

§. 4.

213) Bei den Heliopolitanern hiess dieser Monat nach dem Hemerologium Florentinum Θαμιζα und nach dem Leid. Cod. Θαμμουζ, vgl. Ideler l. c. I, p. 440. und Benfey l. c. p. 21 f. Der Ursprung dieses Monatsnamens rührt ohne Zweifel von dem Trauerfeste her, welches im Laufe dieses Monats zu Ehren des Tammuz (= Adonis?) gefeiert wurde; vgl. jedoch Benfey l. c. p. 164 ff. u. weiter unten Anmk. 217.

214) Vgl. unten Anmk. 217, p. 202—3.

215) Beweist vielleicht diese Verwechslung des ك mit ق, oder des ܟ mit ܩ, dass der Ursprung dieses Namens aus Chaldäa herrührt, dessen Bewohner sehr oft die Buchstaben, welche mit demselben Organ ausgesprochen werden, verwechselten? vgl. Norbergs Einleitung zum Cod. Nazaraeus u. Quatremère im Journ. As. t. XV, 1835. p. 219.

216) Golius citirt (l. c. p. 18) diese ganze Stelle bis zu den Worten وفى سبعة الخ, nach «Abulfergius, qui ritus juxta eorundem tradita descripsit». Wir zweifeln nicht, dass Golius das eben erwähnte Citat demselben Leyd. Codex entlehnt hat, mit dem unser Apograph verglichen wurde (vgl. oben Einleitung in die Quellen, D, V.), und dessen er am Ende der Vorrede zu seinem Lex. Arab. erwähnt; dennoch fehlen bei ihm die Worte وهو تاوز, die in dem erwähnten Cod., wenn auch ohne diacritische Punkte, stehen. Er hat sie aber wahrscheinlich desshalb weggelassen, weil sie schwierig

zu erklären sind, aus welchem Grunde auch Hottinger sehr oft Wörter und ganze Sätze weglässt. — Die Codd. variiren hier; Cod. A. hat تاوز, die Codd. B. und P. haben باور und L. تاور; an der zweiten Stelle hat Cod. A. التاوز, B. الباور, P. لباور u. L. لتاوز; vgl. die folgende Anmk. p. 204.

217) Wegen der Wichtigkeit der hier mitgetheilten Nachrichten über das asiatische Tammûz-Trauerfest commentiren wir diese Stelle ausführlich.

Die angegebene Zeit dieses Festes ist die Mitte — etwa der 15. oder 16. — des Monats Juli (wir haben oben Anmk. 161, p. 175, nach Mas'ûdî und Ideler nachgewiesen, dass die syrischen Monate mit den römischen parallel liefen). Maimonides schreibt in Betreff der Zeit dieses Festes nach dem Buche de Agricultura Nabathaeorum (vgl. unten); בתחלת יום מחדש תמוז, «d. h. am Anfange eines Tages des Monats Tammûz»; damit ist aber noch nicht gesagt, dass dieser Tag der erste des Monats sei. Diese Stelle lautet bei David Kimchî in seinem Wörterbuch s. v. תַּמּוּז eben so, in seinem Commentar zu Ezechiel 8, 14. aber ist sie nicht nach der Tibbôn'schen Uebersetzung citirt und lautet daselbst: בתח׳ת יום ראשון מחדש תמוז «im Anfange des ersten Tages des Monats Tammûz». Auch Dr. Schayer, der zwei arabische Mss. vom Moreh-Nebukîm vor sich hatte, übersetzt diese Stelle: «am ersten Tage des Monats Tammûz». Wir müssen also annehmen, dass der Uebersetzer, Samuel Ibn Tibbôn, sich blos falsch ausgedrückt hat, und dass das fragliche Fest nach der Agricult. Nabath. wirklich am Anfange des Monats Tammûz gefeiert wurde. Wir können dieses aber nicht als einen directen Widerspruch betrachten, denn in Chaldäa, von dessen Religion jenes Buch handelt und woher dasselbe stammt (vgl. oben Bd. I, Buch II, C. I, B.), kann wirklich dieses Fest 14 Tage früher gefeiert worden sein, als in Mesopotamien. Darin aber stimmen beide Nachrichten entschieden überein, dass dieses Fest im Monat Juli gefeiert wurde. Auch Bar-Bahlûl sagt: ܒܗ ܒܝܪܚܐ ܬܡܘܙ ܥܒܕܝܢ ܚܢܦܐ ܥܐܕܐ ܪܒܐ ܠܗ ܗܘܘ ܥܒܕܝܢ ܠܗ «In diesem Monat Tammûz feiern sie (die Heiden) ihm (Tammûz) zu Ehren ein grosses Fest» (vgl. weiter unten p. 206 den Artikel Tammûz aus Bar-Bahlûl). Uebereinstimmend mit dieser Zeitangabe sind die bekannten Stellen bei Hieronymus zu Ez. 8, 14., der nur den Monat Tammûz, statt mit dem Juli, mit dem Juni identificirt, und bei

Ammian (XXII, 10), verglichen mit Julian (Epist. 52), woraus hervorgeht, dass dieses Fest in Mesopotamien im Juli gefeiert wurde. Movers (Phön. I, p. 205 ff.) giebt der letzteren Stelle eine andere Deutung und meint, dass dieses Fest zu verschiedenen Zeiten des Jahres gefeiert wurde, und zwar: im Frühling, am Anfange des Sommers und am Anfange des Herbstes (s. l. c. die Belege dafür). Das nach Movers am Anfange des Sommers gefeierte Fest stimmt mit dem unserigen überein; die beiden übrigen mögen in Griechenland und Phönizien wirklich gefeiert worden sein, schwerlich aber in Harrân — und folglich auch wenigstens nicht in Mesopotamien. — Unser Beweis dafür ist allerdings blos ein argumentum ex silentio, aber es wäre wirklich sehr sonderbar, wenn zwei so wichtige Feste in unserem ausführlichen Festkalender unerwähnt geblieben wären (vgl. jedoch oben Anmk. 65, p. 98). — Hitzig stützt sich auf den Eingangsvers von Capitel 8. im Ez., wo es heisst: בחודש הששי «im sechsten Monat», und schliesst daraus, dass dieses Fest in den September = אלול fiel. Er leitet auch אלול von ילל «klagen, trauern» ab, wegen der Trauer über den Tammûz, welche, seiner Ansicht nach, in diesem Monat stattfand (vgl. seinen Comm. zu Ez. 8, 14). Hävernick widerlegt diese Ansicht und meint mit Recht, dass die in dem Eingangsvers angegebene Zeit sich blos auf die Vision, aber nicht auf das Fest beziehe (s. seinen Comm. zu Ez. 8, 14). Dass dieses Fest in Griechenland als Aequinoctialfest gefeiert wurde, kann ebenfalls nicht als Widerspruch gegen unsere Nachricht gelten, — für die der Namen des Monats Tammûz an und für sich schon den schlagendsten Beweis giebt, — weil sowohl der Mythus von Tammûz-Adonis, als auch das Fest desselben in diesem Lande einen anderen Character annahm und bedeutend modificirt wurde (vgl. weiter unten). «Da nun der Monatsname», sagt Winer (l. c. II, p. 602, Art. Tammûz), «mit dem Cultus des Gottes in Verbindung stand, so ist anzunehmen, dass die Phönizier und Vorderasiaten das Adonisfest einige Wochen nach dem Sommersolstitium feierten, in einer Zeit, wo die sengende Hitze der Sonne alle Vegetationskraft der Natur hemmt, d. i. im Monat Juli» etc. (vgl. Sainte-Croix, recherch. II, p. 117).

In Bezug auf den hier angegebenen Namen des Festes: «das Fest der weinenden Weiber», erinnern wir an die Stelle bei Plutarch (Alcib. c. 16), wo es ebenfalls «das Fest der Weiber» heisst (vgl. oben Anmk. 215, p. 201).

Wie verhält es sich aber mit dem Namen Tâwûz oder Tâüz (تاوز) nach der einen und Bâwûr oder Bâür (باور) nach der andern Lesart? (vgl. die vorige Anmk.). Wir wollen nicht unerwähnt lassen, dass bei den chaldäischen Mendaïten ein Geist Namens ܒܘܪܐ, Bûrô, ein Sohn der Namrûs (= Venus) vorkommt, den Norberg mit Peor, פעור und mit dem indischen Puru, identificirt. Die Beschreibung dieses Numens aber, wie dessen übrige Namen: ܦܪܟܠܢܐ, der Streiter, ܦܝܪܘܙ, der Starke u. s. w. sind, wie es mir scheint, für die erwähnte Gottheit unpassend. Vgl. Cod. Naz. I, p. 160. 170. 178. 180. 260. 264. und Onom. s. v. Der Cod. Naz. spricht übrigens auch vom Tammûzfeste, wo es heisst: «Sie gehen in den Tempel des Tammûz u. s. w.» (siehe unten), ohne hier des Geistes Bûrô unter diesem oder einem der übrigen eben erwähnten Namen zu gedenken. Wir glauben aber, statt تاوز oder باور, باوز, Jâvaz lesen zu müssen. Wir finden nämlich, dass Adonis verschiedene Namen hatte, z. B. *Κίρις* oder *Κίῤῥις*, Memnon, *Σέραχ*, *Κούρη* und *Κόρος*, *Ἰταῖος*, *Ἀβώβας*, *Γίγγρας*, *Ἠοίης* und *Ἀῶος* (s. die Belege dafür: Movers, Phön. I, p. 199. 225 ff. 233 u. 244 f. u. dessen Art. Phön. l. c. p. 390). Ausser diesen Namen findet sich noch bei bei Tzetzes (ad Lycophr. v. 831) *Γαυᾶς* als Beinamen des Adonis. Viele, darunter auch Movers (Phön. p. 545. vgl. jedoch Art. Phön. p. 390. Anmk. 66., wo er diese Aenderung zurücknimmt) ändern *Γαυᾶς* in *Ἰαυᾶς*. Diesen Namen glauben wir in unserem Berichte zu finden. Wir wissen zwar, dass der syrische Name des Mars עזיז, griechisch *Ἀζιζος* geschrieben wird, und dass dem analog باوز, Jâvaz, *Ἰαύαζος* und nicht *Ἰαυᾶς* geschrieben werden müsste; es giebt aber auch viele Beispiele, dass die Endung ز oder ז in orientalischen Namen im Griechischen durch ς transscribirt wird. Wir überlassen es aber den Mythologen, den hier erwähnten Namen nach welcher Lesart es auch sei, zu erklären, da wir selbst von der Richtigkeit unserer Erklärung nicht überzeugt sind. Vgl. Movers, Phön. I, p. 545 ff., wo er die Conjunction des Dionysus mit Adonis nachweist und viele mystische Namen des erstern aufzählt; s. daselbst besonders p. 547 f.; vielleicht ist تاوز, باور oder باوز oder wie sonst dieser Name gelesen werden mag, irgend eine mystische

Benennung des Tammûz. Nicht unwahrscheinlich ist es aber, dass تاوز aus تاموز = تموز corrumpirt worden ist.

Tammûz wird in unserer Stelle als Gott (الاله) bezeichnet, in der Agric. Nabath. dagegen (ap. Maimon. III, 29. u. unten Text V, §. 12.) als Prophet (vgl. unten). Wir gauben aber darin keinen Widerspruch zu finden. Sehen wir nicht Hercules einerseits als den Ochsenstall reinigend auf der gemeinen Erde herum wandeln, und anderseits als Gott, dem Altäre gebaut und Opfer dargebracht werden, in dem Olymp thronen? Movers behauptet zwar, dass der westasiatische Cultus keinen Heroendienst kennt; eine sehr deutliche Stelle bei Moses Chorenensis aber spricht dagegen. Dieser Historiker sagt von einem alten mesopotamischen Helden, Namens Parscham (= Baalschamîn?), der ein Zeitgenosse des Ninus und Abraham gewesen, der zu den Giganten gehört und welcher viele Kriege geführt und zuletzt von Soldaten des armenischen Königs Aram getödtet worden sein soll: Déïfié à cause de ses nombreuses actions de valeur, il fut adoré longtemps par les Syriens» (Hist. Arm. I, 14. vgl. ib. c. 5. nach Vaillant de Florival's Uebersetzung, und die oben Anmk. 154, p, 158. angeführte Stelle aus Eutych. ann. I, p. 72).

Die hier angegebene Todesart des Tammûz scheint im Orient nicht ungewöhnlich gewesen zu sein; denn in dem Talmud und den Midraschîm wird oft von Despoten erzählt, dass sie Menschen getödtet und dann die Knochen derselben zerstampft oder verbrannt und zuletzt den Staub in den Wind gestreut haben. Wenn ich mich nicht irre, erzählen die Rabbinen von Nebûkadnessar, dass derselbe vor seinem Tode befohlen habe, mit seiner Leiche auf dieselbe Weise zu verfahren, um sich dadurch der Strafe Gottes nach dem Tode zu entziehen (vgl. Plut. de Isid. c. 73).

Die Geschichte des Tammûz scheint im Orient uralt, sehr verbreitet und ausführlich beschrieben worden zu sein. Quatremère sagt nach der الفلاحة النبطية, Agricultura Nabathaeorum (Ms. ar. der Bibl. nat. in Paris, Nr. 913. f. 9. 10.): «Ils (les Nabatéens, les vieux Chaldéens, s oben Bd. I, Buch II, C. I, B.) possédaient, dans leur langue, un assez grand nombre d'ouvrages de différents genres. Un de ces livres était consacré à raconter les aventures de Tamouz, l'Adonis des Grecs» (s. Journ. as. t. XV, 1835. p. 227). In der Agr. Nab. selbst findet sich, nach Maimonides (l. c.) folgende Erzählung von Tammûz: «Ein Mann von den götzendiene-

rischen Propheten, Namens Tammûz, fordert den König auf, die sieben Planeten und die Sternbilder des Thierkreises anzubeten. Der König aber tödtete ihn auf eine grausame Weise. In der Todesnacht versammelten sich die Götzen aus allen Enden der Welt in dem Tempel zu Babylon bei dem grossen goldenen der Sonne geweihten Götzen, der daselbst, zwischen Himmel und Erde hängend, sich befand. Dieser Götze fiel nun in die Mitte des Tempels herab und, während alle Götzen um ihn standen, fing er an den Tammûz zu beklagen und dessen Leidensgeschichte zu erzählen. Alle Götzen weinten und wehklagten die ganze Nacht über; als aber der Morgenstern aufging, flogen sie alle hinweg und kehrten in ihre Tempel nach allen Enden der Welt zurück. Hierdurch kam die ständige Sitte auf, dass die Menschen am ersten Tage des Monats Tammûz über den Tammûz Klagegeschrei anstimmen und ihn betrauern und beweinen ..... Die Geschichte des Tammûz ist in der ssabischen Religion (d. h. bei Maimonides im Heidenthum) sehr alt». — So weit stimmt der Mythus des Tammûz im Orient mit dem des Adonis im Occident nicht überein, wenigstens, was die Todesart betrifft. Ziemlich occidentalisch klingt dieser Mythus bei Bar-Bahlûl, dessen Artikel über Tammûz nach dem uns gütig mitgetheilten Ms. des Prof. Bernstein hier — so viel wir wissen, zum ersten Mal — gedruckt und übersetzt erscheint:

ܬܳܡܽܘܙܳܐ ܘܬܰܡܽܘܙܳܐ ܚܕ ܐܢܘܢ ܗ̄ ܐܡܪ ܕܐܝܬܘܗܝ ܢܟܝܠܐ ܒܨܝܕܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ.
ܘܨܰܝܳܕܳܐ ܕܚܝܘܬܐ ܗܘ ܕܡܢ ܒܥܠܬܝ ܐܬܪܚܡ ܚܛܦܗ ܡܢ ܒܥܠܗ ܘܡܢ ܒܬܪ
ܒܥܠܗ ܒܡܥܠܠܬܗ ܩܛܠܗ ܠܬܡܘܙ. ܘܐܦ ܗܘ ܕܝܢ ܬܡܘܙܐ ܩܛܝܠ ܠܗ
ܒܡܕܒܪܐ ܚܘܪܐ ܕܠܒܢܢ ܘܩܛܠܗ - ܘܡܢ ܒܬܪ ܠܗ ܐܒܘܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܬܐ
ܘܒܥܠܬܐ ܒܚܝܒ ܬܡܘܙ - ܒܒܥܠܬܐ ܕܝܢ ܐܠܗܬܗ ܐܦ ܗܝ ܐܝܟ ܘܡܬܬܘܝܬܐ ܠܒܥܠ
ܠܒܥܠܗ - ܘܗܕܐ ܡܥܠܡܢܘܬܐ. ܐܬܒܥܠܬ ܒܒܥܠܬܐ ܣܓܝܐܐ ܒܚܝܒܗ ܘܒܥܠ
ܡܬܬܗ - ܗܝ ܕܐܦ ܗܕܐ ܠܒܥܠ ܩܕܡ ܕܒܝܐ ܒܒܥܠܐ ܕܒܥܠܬܐ ܒܒܥܠܗ ܠܒܥܠ
ܡܬܥܠܡܢܘܬܐ - ܘܒܗ ܒܗܢܐ ܝܘܡܐ ܬܡܘܙ ܒܟܠܗܝܢ ܫܢܝܐ ܒܥܠܬܐ ܗܘܘ ܠܗ -
ܬܡܘܙ ܗܘ ܝܘܡܐ ܐܠܗܐ ܕܥܡܘܢܝܐ شهر تموز

«Tomûzó und Tamûzó ist eins. Man sagt dieser wäre ein ausgezeichneter Jäger und Wildschütz gewesen. Von der Ba'alti (s. oben C. IV, p. 22. u. Anmk. 158, p. 171 f.) geliebt, entführte er

dieselbe ihrem Manne, und als dieser wegen seiner Ba'altî ausging, um sie zu suchen, tödtete ihn Tamûz. Denselben traf aber in der Wüste ein wildes Schwein, das ihn zerriss und tödtete. Seine Eltern veranstalteten über ihn eine grosse Trauer und Wehklagen im Monat Tamûz. Auch seine Frau Ba'altî betrauerte und beklagte ihn. Dieser Gebrauch (den Tamûz zu beweinen) pflanzte sich unter den heidnischen Völkern fort, während ihres (nämlich der Ba'altî) Lebens und nach ihrem Tode. Selbst die Juden haben diesen Gebrauch mit den übrigen gottlosen Festen der Völker angenommen, und in demselben Monat Tamûz feiern sie ihm zu Ehren ein grosses Fest. (Dies bezieht sich gewiss auf Ez. 8, 14). Tamûz ist auch der Name eines syrischen Monats» (vgl. Castelli lex. Syr. p. 964, wo diese Stelle unvollständig in freier lateinischer Uebersetzung mitgetheilt ist). Auf eben dieselbe Weise geben fast alle occidentalische Schriftsteller seinen Tod an, nämlich als durch einen Eber erfolgt; so Appollod. III, 14, 4. Lucian. de Dea Syria, §. 6. u. Bion, Idyll. I, 7 ff. Nach Manchen aber wurde er durch Mars in der Gestalt eines Ebers getödtet; so nach Joh. Lydus, de mens. p. 212. Nonnus, Dionys. 41, 208 ff. Jul. Firmicus, de errore prof. rel. p. 14. Cyrill. Alex. Op. T. II, p. 257. u. Phot. p. 149 f. vgl. Creuzer l. c. II, p. 98. u. Movers, Phön. I, p. 222 f.

Ueber die Dauer dieses Festes berichtet unser Autor nichts; von den Adonien in Phönizien aber wissen wir, dass sie, wie jede andere Todtentrauer bei den Israeliten, Aegyptern und Syrern, sieben Tage dauerten (s. Ammian. Marcell. XX, 1. u. Movers l. c. p. 200).

Von den verschiedenen Gebräuchen bei den Adonien, z. B. vom Verschwinden, ἀφανισμός, Suchen, ζήτησις und Wiederfinden, εὕρησις, des Adonis u. s. w. ist hier nichts erwähnt, — was allerdings noch nicht beweist, dass diese Gebräuche bei dem Tammûzfeste der Harraniter nicht eingeführt waren; — dagegen haben wir die Sitte, dass die Frauen während dieses Festes nichts in einer Mühle Gemahlenes genossen, so wie die Veranlassung dazu, weil nämlich die Knochen des Tammûz in einer Mühle gemahlen wurden, bei andern Schriftstellern mit keiner Sylbe erwähnt gefunden.— Ueber die Gebräuche beim Tammûzfest giebt der Cod. Nazaraeus III, p. 179. nach Norbergs Uebersetzung, folgende Nachrichten, auf die natürlich eben so wenig Werth gelegt werden kann, wie auf andere ähnliche Angaben jenes sinnverwirrenden Buches: «Obumbrant se in hac custodia ii, qui contendunt ad templum Tammûzi,

qui sedentes octo et viginti immolatres miscent convivis phialas, placentasque adjiciunt, qui sedentes victimam immolatam hauriunt, harioli et hariolae, venefici et veneficae, adulteri et adulterae, atque fures tam viri quam feminae».

Wir müssen noch auf eine wichtige Divergenz zwischen dem Adonisfest in Griechenland und Phönizien und dem in Chaldäa und Mesopotamien aufmerksam machen. Jenes bestand in einem Trauer- und Freudenfeste (vgl. Creuzer l. c. II, p. 93. bes. p. 99), während bei Letzteren von einem Freudenfeste keine Rede ist, denn das am 27. dieses Monats von den Männern gefeierte Fest scheint mit dem am 15. gefeierten durchaus in keiner Verbindung gestanden zu haben. Movers meint (l. c. p. 212 ff.), dass bei den Adonien, welche gegen Frühlingsende gefeiert wurden, kein Freudenfest stattgefunden habe, und bemerkt dabei, dass von einem solchen überhaupt blos Hieronymus und Lucian sprechen. Ich meinerseits aber habe auch bei diesen nichts von einem Freudenfeste finden können. Hieronymus sagt blos (l. c.): «in qua (solennitate) plangitur quasi mortuus, et postea reviviscens, canitur atque laudatur». In den Worten canitur et laudatur finde ich aber kein Freudenfest. Bei Lucian heisst es (l. c. §. 6.): «Wenn sie aber das Wehklagen und Jammern eingestellt haben, so opfern sie zunächst dem Adonis als einem Todten; am folgenden Tage aber sagen sie, dass er wieder lebendig geworden sei und entsenden ihn gen Himmel». Auch hier kann ich kein eigentliches Freudenfest finden. Ich glaube daher, dass ein solches überhaupt nur in Griechenland stattgefunden habe und zwar, wie Hävernik (l. c. p. 98) bemerkt, weil den Griechen Trauerfeste zuwider waren. «Klage und Trauer», bemerkt dieser Commentator, «war der Grundton bei den Adonien im Orient, ein Character, der den Griechen so sehr widerstrebte, dass ihre Einführung mit manchen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte» (s. Creuzer II, 110). — Dies ist zugleich der Grund, wesshalb man in Griechenland dem Feste einen von orientalischer Sitte abweichenden Character gab und dasselbe modificirte; vgl. auch Sainte-Croix, recherch. sur les myst. du pagan. II, p. 103 f., der ebenfalls der Meinung ist, dass das Freudenfest nur griechisch sei: «les peuples de la Grèce», heisst es daselbst, «tempéraient la tristesse de cette fête, qui portait, dans sa patrie primitive, l'empreinte du caractère mélancolique des Orientaux; ils la terminaient avec cette gaieté qui leur était naturelle, en célébrant le retour d'Adonis à la vie»; s. jedoch ib. p. 104. die n. 1. von Silv. de Sacy.

Die Meinung Benfey's (Monatsnamen, p. 168 ff.), dass dieses Fest nichts anders, als so zu sagen eine Seelenmesse gewesen sei, braucht wohl nicht erst ernstlich widerlegt zu werden.

Noch einen Umstand, der uns unklar ist, glauben wir hervorheben zu müssen. Weder in der Agr. Nabath. (s. oben), noch in unserem Fihrist, noch selbst bei Bar-Bahlûl, der diesen Mythus in der occidentalischen Gestaltung erzählt, ist auch nur mit einem Worte der Wiederbelebung des Adonis gedacht, von welcher die eben mitgetheilten Stellen des Hieronymus und Lucian so deutlich sprechen. Ich kann auch nicht glauben, dass dieser Theil des Mythus Griechenland seinen Ursprung verdanke, da Lucian in der angeführten Stelle ausdrücklich von Byblus in Phönizien spricht. Appollodor (l. c.) weiss übrigens nichts von der Wiederbelebung des Adonis; es könnte daher sein, dass der Mythus von der Wiederbelebung dieses Gottes einer späteren Zeit angehört, wenn er auch gerade nicht von den Griechen erfunden wurde. Aus diesem Grunde vielleicht kennen ihn unsere so streng conservativen Harraniter und die sehr alte Agricultura Nabathaeorum nicht.

Der Ursprung des Adoniscultus scheint aus dem alten Chaldäa herzustammen. Macrobius sagt dies ausdrücklich (Sat. I, 21. vgl. Athen. XIII, 35. p. 575. Appol. l. c. Ael. H. A. IX, 36. Amm. XIX, 1. u. Movers, Art. Phön. l. c. p. 389), und das hohe Alter dieses Mythus in jenem Lande (vgl. die oben angef. Stelle aus der Agr. Nab.), wie dessen offenbar jüngerer Ursprung im Westen sprechen dafür. — Im Târîch-er-Rûmî (Ms. ar. Mus. asiat. Petrop. Nr. 535), verfasst 1676 von Macarius, Bischof von Antiochien, findet sich (f. 32) die Notiz, dass Aphrodite den Adônîn Ibn Kînîr ادونين ابن كينير, geliebt hätte.

Literarische Nachweisungen über Tammûz-Adonis, wie über dessen Cultus und Festgebräuche, wie auch über die Etymologie des Namens Tammûz, findet man bei Creuzer l. c. II, p. 91 ff. Movers, Phön. I, p. 191—253. u. Winer l. c. II, p. 601 f. Art. Tammûz, vgl. ib. I, p. 452 f. Art. Hadad Rimmon u. Röth l. c. I, Not. p. 248.

Golius sucht (Not. ad Alferg. Elem. astron. p. 18) ausführlich die Identität des Tammûz mit Bacchus nachzuweisen und hält das am 27. von den Männern gefeierte Fest für ein Bacchusfest. Auf Spuren einer Verbreitung des Dionysuscultus in Mesopotamien deutet eine Stelle bei Pausanias (X, 29, 2.) hin. Ueber die Identität des Adonis mit Dionysus spricht sich Plutarch in folgender Stelle ausdrücklich aus: «*Τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ Διόνυσον*

εἶναι νομίζουσι καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἑκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοῖ τὸν λόγον» (Sympos. IV, 5, 3. vgl. bes. Movers, Phön. I, p. 544 ff.). Die Frage bleibt nur, ob Tammûz mit Adonis identisch ist? Wir glauben, dass der chaldäische Tammûz ganz bestimmt, und wahrscheinlich auch der harranitische oder mesopotamische, eine Gottheit von ganz anderem Character als Adonis ist. Nach der oben (p. 205 f.) aus der Agricultura Nabathaeorum nach Maimonides mitgetheilten Nachricht war Tammûz gar nichts anderes als ein Apostel und Märtyrer eines neuen Cultus, den er einführen wollte, ein Märtyrer, der, nachdem seine neue Religion durchgedrungen war, von seinen Anhängern vergöttert wurde, etwa wie Buddha. Wir halten diese Nachricht über Tammûz für ganz authentisch, da der Verfasser der Agr. Nab. vor sich ein Buch hatte, welches ausschliesslich die Geschichte des Tammûz zum Thema hatte (s. oben p. 205). Auch unsere Nachricht hier weiss von keiner Liebe des Tammûz zu irgend einer Göttin, auch von keinem Tod durch ein Thier, sondern stimmt mit der Nachricht in der Agricultura Nabathaeorum darin überein, dass er durch seinen König oder Herrn und zwar auf eine grausame Weise getödtet wurde. Die Aehnlichkeit, die man zwischen Tammûz und Adonis findet, besteht darin, dass sie beide von Frauen beweint wurden; aber Tammûz wurde ja wegen seines Todes von den Frauen beweint und die Todten wurden und werden noch jetzt im Orient immer nur von Frauen durch laute Wehklagen, die in Frauenchören angestimmt werden, beweint. Die einzige Verwandtschaft zwischen Tammûz und Adonis besteht also nur darin, dass sie beide Todte sind, die beweint werden, aber dies genügt nicht, um sie zu identificiren, da die sonstigen Nachrichten über sie ganz verschieden sind, da ferner Adonis nur als ein mit einer Göttin, Baâltî oder Aphrodite oder Cybele, in Verbindung stehende Persönlichkeit bezeichnet, während Tammûz als ein Prophet und Apostel eines neuen Glaubens uns vorgeführt wird (vgl. unten Anmk. 238, p. 219).

Die Nachricht des Sozomenes (hist. eccl. II, 5.) und des Chronicon Paschale (p. 130), dass der Adoniscultus in Syrien schon am Ende des vierten Jahrhunderts abgeschafft wurde, wird wohl dahin zu verstehen sein, dass dieser Cultus seit dieser Zeit nicht mehr allgemein ausgeübt wurde.

218) Ob die Frauen von diesem Feste gänzlich ausgeschlossen waren oder ob nur hier desshalb gesagt wird: «die Männer feiern», damit es einen Gegensatz zu dem Feste vom 15. bilde, welches blos

von den Frauen gefeiert wurde, geht aus dieser Stelle nicht deutlich hervor. Nach der Aussage eines Anonymus bei unserem Autor durften die Initiirten bei den Mysterien eine Frau nicht einmal sehen (s. o. C. IX, §. 6, p. 50. vgl. Porph. de abst. IV, 16. u. unsern «Excurs» zu C. IX.); da nun hier von einem Mysterion die Rede ist, so möchte man wohl glauben, dass die Frauen desshalb keinen Theil an diesem Feste nehmen durften; in diesem Fall wäre es aber sonderbar, dass dies sonst, wo ebenfalls von Mysterien berichtet wird (vgl. oben §§. 1. 2. 3. u. 10. p. 24 ff. u. p. 35), nicht ausdrücklich bemerkt wird. Wir werden indess auch unten in dem Excurs zu den Mysterien nachweisen, dass die in den eben angeführten Stellen erwähnten Mysterien einen ganz verschiedenen Character hatten als die oben C. IX. von dem Anonymus mitgetheilten und dass bei erstern aller Wahrscheinlichkeit nach gar keine Initiation stattfand. Wir glauben daher, dass die Frauen nicht wegen der Initiation keinen Theil an diesem Feste nehmen durften, sondern aus sonst irgend einem uns nicht mehr bekannten Grunde; denn im Heidenthume gab es viele Sacra, bei denen Frauen sich nicht betheiligen durften; vgl. unsern «Excurs über die Mysterien» unten zu C. IX., wo wir dies näher nachweisen werden.

219) Wir glauben der Gleichförmigkeit des Ausdrucks wegen, entweder mit Hinzuziehung der Präposition von dem vorhergehenden Worte für beide folgende, والشياطين والآلهة, oder mit Wiederholung derselben für beide, وللشياطين وللآلهة, lesen zu müssen.

220) Dieser Hâmân, «der oberste Gott, der Vater der Götter», ist wahrscheinlich entweder mit dem ägyptischen Ἀμμοῦν, der auch manchmal Hammon genannt wird (vgl. Letronne, recherch. pour servir à l'histoire de l'Egypte, p. 360) oder mit dem phönizischen Ba'al-'Hammon identisch. Der Erste galt bei den Aegyptern als der Gott der Götter, als das erste Licht, als der Vater des Osiris und wurde meist mit Jupiter identificirt. Herodot sagt ausdrücklich (II, 42.): Ἀμμοῦν γὰρ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία». Auch nach Plutarch ist Ammon der eigentliche Name des Jupiter; und Plutarch bemerkt nach Manetho, dass Amun bei den Aegyptern der Verborgene bedeutet (de Isid. c. 9.; vgl. Just. 11, 11. Macrob. Saturn. I, 21. Diod. Sic. I, 13. u. 15. Creuzer l. c. I, p. 290. 299. 507. 520. II, 204. 291. u. 367. u. Röth, Gesch. unserer abendländ. Philos. I, Text p. 132 f. u. Not. p. 55 f.). Dieser Ammon führte

auch nach neuern Forschungen den Beinamen Herr des Himmels (s. Bunsen, Aegytens Stelle in der Weltgeschichte, I, p. 436), also בעל שמין, welche Gottheit von den Harranitern verehrt wurde, wie wir oben Anmk. 154, p. 157 f. nach Jacob. Episc. Sarugensis nachgewiesen haben. Letzterer wurde wahrscheinlich als Sonnengott von den Phöniziern auch unter dem Namen בעל שמין = *Βεελσάμην, μόνος οὐρανοῦ κύριος* verehrt (Sanchonj. p. 14. ed. Orelli, vgl. Strabo, XVII, p. 834. Selden. l. c. Synt. I, c. 2, p. 281. Movers, Phön. I, p. 174. 176 f. 344 ff. u. 401. Art. Phön. l. c. p. 384 u. ib. p. 385. Anmk. 88. u. Winer l. c. I, p. 119. Art. Baal). Es ist uns aber wahrscheinlich, dass unser Hâmân hier eher der phönizische 'Hamman, חַמָּן, als der ägyptische Ammun ist, worauf das *H* hinweist. Dass der arabische Autor ه für ח schreibt, wundert uns nicht, da die Orientalen in fremden Namen oft das ه mit dem ح verwechseln. Nimmt doch Barhebräus keinen Anstand den Namen der Stadt Charan, חרן, von einem Haran, הרן, einem Sohne des Patriarchen Kainan, abzuleiten (s. Chron. Syr. p. 7 f. vgl. Ibn Challikân Nr. 127, der ebenfalls einen Hârân (هاران), einen Oheim Abrahams, zum Erbauer dieser Stadt macht). Eben so findet sich in der Geschichte des Jûsuf ben Ah'med (Ms. der Universitäts-Bibliothek zu Breslau, Nr. 21. porta I, C. VII, f. 12) eine Etymologie von ابرهيم, nach der dieser Name durch اب رحيم «geliebter Vater» erklärt wird, welche Etymologie schon Alexander Polyhistor nach Apollonius Molo (ap. Euseb. praepr. ev. IX, 19: «*Ἀβραάμ .... ὃν δὴ μεθερμηνεύεσθαι Πατρὸς φίλον*») kennt. Es hat also nichts Auffallendes, wenn חמן durch هامان umschrieben wurde (vgl. Cod. Naz. II, 50. und Norberg, Onom. p. 41 f. über den Geist הימון der chaldäischen Mendaïten). — Es ist übrigens nicht unmöglich, dass unser Hâmân mit dem mystischen Hom oder Homanes der Iranier, der Hindus und Tibetaner (s. Strabo XV, 732. Rhode, heilige Sage etc. p. 121 f. Kleuker, Zendaw. im Kleinen, II, 22. 27 ff. et passim), mit dem Hem, dem Vater der Götter, dem das Land Syrien geheiligt ist, der ninivitischen Inschriften (s. Rawlinson l. c. p. 424. 428. 445. 467. u. 478), ferner mit dem assyrischen Feuergott Amynas (s. Sanchonj. p. 22. vgl. ib. p. 32. u. Philostr. p. 104. ed. Ol.) und mit dem — etwas härter ausgesprochenen — Apollo Komänus, der in Seleucia und auch im Westen vielfach verehrt wurde (s. Ammian. Marcell.

XXIII, 6. Jul. Capitol. vit. Ver. c. 8. und Athen. II, p. 149. vgl. Georgi in Paulys Encycl. der class. Alterthumsw. Bd. IV, p. 1336 f.) in Verbindung steht. — Die Verehrung des Ammon war auch bei den Doriern verbreitet. Pausanias berichtet (III, 18, 2.), dass in Sparta ein Tempel des Ammon war und dass die Lacedämonier von jeher am meisten unter den Griechen das libyschen Orakel befragt hätten; ferner, dass die Ophytäer den Ammon nicht weniger als die Ammonier in Libyen verehrten. Wir werden bald vielfach Gelegenheit haben nachzuweisen, dass die Dorier es waren, bei denen sich das orientalische Element am meisten erhalten hat; sie mögen also auch diesen Ammon aus dem Orient mitgebracht haben.

Hängt dieses Fest, an welchem dem Vater der Götter geopfert wurde, irgend wie mit den Kronien der Athener zusammen, welche den 12. des Monats Hekatombäon, vorher — *ἀπὸ τῆς γενομένης τῷ Κρόνῳ θυσίας* — *Κρονιὼν* genannt (Etym. M. p. 321. vgl. Plut. Thes. c. 12.), und also ungefähr zu derselben Zeit, wie bei unsern Harranitern gefeiert wurden? (s. Hermann l. c. §. 54, p. 273. ib. p. 275. Anmk. 7. u. 8. die Belege dafür). S. Zusätze.

221) Cod. A. hat hier لتمريا, B. لسمونا, L. لسمونا u. P. لنمريا. Die letzte Lesart scheint die richtige zu sein, da wir durch Jacob. Episcop. Sarugensis wissen, dass die Harraniter eine Gottheit, Namens Bar-Nemrê (ܒܪ ܢܡܪܐ), verehrten (s. die Stelle selbst oben Anmk. 154, p. 157). Wer diese Gottheit war, welche Idee sie repräsentirte, kann ich nicht angeben, da dieser Gott, meines Wissens, ausser in der eben citirten Stelle und hier, sonst nirgends vorkommt. Assemani bemerkt über Bar-Nemrê (bibl. or. I, p. 327): «Bar-Nemre, filius Tigrium idiotismus Syriacus, et Bacchum significare potest, cuius currum Tigres traxisse fabulantur Poëtae». Dieser Meinung ist auch Wesseling in Itinerar. Anton. s. v. Carrhae. p. 193. Ich zweifle aber an der Richtigkeit dieser Erklärung. — Ohne das Zeugniss des Jacobus Sarugensis würden wir, auf Cod. A. und auf einige andere Stellen gestützt, لتمورا, dem Tamûrâ, aus لتمريا, gemacht haben (s. oben C. VI, p. 40, wo eine Gottheit تمورا, Tâmûrâ, vorkommt u. vgl. unten Anmk. 342). — Bar-Bahlûl erklärt ܢܡܪܐ durch Leopard und bemerkt in dem folgenden Art. ܢܡܪܐ ܡܕܡ ܕܕܡܐ ܠܟܠܝܠܐ التاج زعم, «Namrô, ein Ding, welches einer Krone ähnlich ist, nach Andern: eine Krone». Sollte demnach vielleicht النمريا «der Ge-

krönte» sein? Darunter könnte dann auch die Sonne verstanden werden, die grösstentheils als ein König mit einer Krone auf dem Haupte dargestellt wurde (s. unten Text III, §. 5. Text IV, §. 46. u. v. a. St.). — Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, dass es jenseits des Jordans eine Stadt, Namens בית נמר, Beth-Nimrah oder نمرين, נמרין gab, dessen Ruinen sich noch jetzt finden (s. Talm. Jer. Tract. Schebi'it, § 6. u. 9. Mischnah, Peah. 4, 5. und vgl. Jes. 15. 6. Reland, Palaest. 650. Benj. v. Tud. II, p. 405. u. Robinson, II, p. 279), ebenso in 'Irâq eine Stadt, welche بطن نمرة, Bathan-Nemrah, hiess (Ibn Chaldûn, prolegg. Manuscr. arab. Mus. asiat. Petropol. N. 505. f. 325).

222) Vgl. oben Bd. I, Buch I, C. XIII. Bd. II, oben C. II, p. 16 f. u. C. V, §§. 6. 9. u. 12. p. 30. u. 35 f. — Die Priester sammelten zuweilen auch in den griechischen Tempeln einzelne Beiträge (s. Hermann, Antiq. II, p. 89. Anmk. 7. u. Valckenaer, Adnot. ad Eurip. Hippol. p. 164).

§. 5.

223) Ueber die Etymologie dieses Monatsnamens s. Benfey l. c. p. 157 f.

224) Ein Beispiel, wo Trauben zu Ehren einer Gottheit ausgedrückt werden, kommt bei Longus, I, 31 vor.

225) Die Codd. A., B. u. L. haben sinnlos ويعصرون; ich lese daher ويضحرون, was auch Hottinger gefunden zu haben scheint; Cod. P. hat als erklärende Glosse ويذكرون.

226) Das sinnlose اول der Codd. habe ich unbedenklich in اولى, d. h. اولى = اصحاب, verwandelt.

227) Cod. A. hat يسلق, die Codd. B., L. u. P., eben so Hottinger (l. c.) haben يصلق, beides sind nur verschiedene Formen desselben Wortes (سلق in der 8. Bedeutung bei Freytag), s. Fleischer, Diss. de gloss. Habicht. p. 82. Auch im Syrischen bedeutet ܫܠܩ, dixavit, und bei den Rabbinen ist שלק ein gewöhnlicher Ausdruck für weichen und aufsieden, metaphorisch auch für das Reifen der Früchte (vgl. 'Arûck s. v. u. Buxt. L. R. s. v.

228) Safran wurde nach Psellus (de Opin. Graec. circ. daem. c. 8.) sehr oft in der Magie gebraucht (vgl. Sainte-Croix, recherches sur les myst. du pagan. I, p. 287. ed. alt.).

229) سنبل heisst auch hier spica (= שבלת, wo das נ assimilirt ist); Hottinger übersetzt es auch so; es ist aber hier, mitten unter andern Spezereien, speciell spica nardi zu verstehen, siehe Seligmann, Liber fundamentorum pharmacologicae, Pars II, p. 27. s. v. سنبل, u. Sprengel, Gesch. d. Bot. I, p. 213 f.). — Nardkränze wurden in der Magie als Mittel gegen böse Worte gebraucht (s. Virgil. Eclog. VII, 27).

230) قرنفل, Caryophyllus aromaticus L., das griechische *καρυόφυλλον*, vgl. darüber Seligmann l. c. Pars II, p. 69 s. v. قرنفل, und Sprengel l. c. p. 221.

231) Ueber تنور und dessen Gestalt und Gebrauch im Orient s. Michaelis, orient. Bibliothek, VII, p. 176. Niebuhrs Beschreibung von Arabien, Abbild. 57. u. Winer l. c. I, p. 129 f. Art. Backen.

232) Ueber dieses Knabenopfer überhaupt s. oben «Excurs» zu C. III, p. 142 ff. — Das von uns in der Uebersetzung eingeklammerte «zur Speise» steht zwar nicht ausdrücklich im Texte, es kann aber schon wegen des unmittelbar darauf folgenden Gegensatzes: «Es darf aber kein Weib u. s. w. davon essen», nicht bezweifelt werden, dass diejenigen, welche das Mysterion feierten, wenigstens nach der Meinung unsers Berichterstatters, jene Brodte wirklich als Speise gebrauchten. Oben, in dem Capitel von den Mysterien (C. IX, §. 6, p. 50), sind Brodte erwähnt, welche die Initiirten während der Mysterien nebst andern Dingen verzehrten. Wahrscheinlich sind es die in unserm §. erwähnten, wenn dies auch nicht gewiss ist. — Was die Griechen anbetrifft, so meint Hermann (l. c. §. 27, p. 121), dass bei ihnen niemals an Genuss des Fleisches bei Menschenopfern zu denken sei. Lassaulx aber behauptet das Gegentheil und sagt: «ja es finden sich Spuren, dass man ursprünglich auch von dem Fleische und Blute des geopferten Menschen genossen habe, worin ich ein furchtbares Mysterium ahne» (über die Sühnopfer, p. 23). Unsere Stelle hier spricht für diese Ansicht; eben so die Nachricht bei Dio Cassius (XXXVII, 30.), dass Catilina seine Mitverschwornen auf die Eingeweide eines geschlachteten Knaben

schwören liess, den sie dann verspeisten. Selbst nach Sallust, der diese Nachricht nicht hat, bekräftigten sie den Bund dadurch, dass sie alle aus einem Becher Wein tranken, welcher mit Menschenblut vermischt war (Catil. c. 22.). Wir sind weit entfernt, dieses Gerücht, welches der bitterste Parteihass erfunden haben mag, für entschieden wahr zu halten; dass dieses Gerücht aber erfunden werden konnte, deutet darauf hin, dass eine solche Handlung, das Menschenfleisch oder Menschenblut zu geniessen, nicht zu den undenkbaren Dingen gehörten (vgl. Herod. III, 11. Dio Cass. 73, 16. Clem. Recogn. II, 13. u. Justin. Apol. 1,18.). Ich glaube daher, dass die Ansicht des Prof. Lassaulx vieles für sich hat (vgl. Gensii de victim. human. II, 18. p. 410).

233) Ueber diese Art von Krankheit bei den Alten s. Winer l. c. II, p. 161 ff. Art. Besessene. — Wir werden weiter unten im «Excurs zu den Mysterien» (zu C. IX.) nachweisen, dass es im Heidenthum viele Sacra gab, von denen Frauen ausgeschlossen waren. Noch zahlreicher aber waren diejenigen, an denen Sclaven und Sclavinnen keinen Theil nehmen durften; so die Thesmophorien nach Aristophanes in seinen *θεσμοφορ.*, die der Juno in Cos nach Athen. VI, 81. XIV, 44., die der Eumeniden und vieler andern (s. Gutheri de jure vet. Pontif. IV, 2. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 177. u. vgl. darüber Fabricii bibliogr. antiq. IX, 15, p. 293 f. u. Hermann l. c. §. 67, p. 349. ib. p. 351. Anmk. 21.

234) Es wird hier besonders hervorgehoben, dass mit der Zurichtung dieses Opfers blos drei Priester beschäftigt waren; an andern Opfern betheiligte sich wahrscheinlich eine grössere Anzahl Priester oder gar das ganze Priesterpersonal. Von Hierapolis erzählt Lucian (de Dea Syria, §. 42): «Priester sind hier in grosser Anzahl angestellt, von denen die Einen die Opferthiere schlachten, Andere die Trankopfer tragen, wieder Andere, die Feuerträger und Altarpriester heissen. Als ich dort war, sah ich ihrer mehr als 300 bei einem Opfer zugegen». Vgl. ib. 44. Herod. II, 37, der von den Aegyptern sagt, dass der Priesterdienst bei ihnen nicht von einem, sondern von vielen Priestern ausgeübt wurde, und Movers, Phön. I, p. 677 ff.

235) اوراد ist ein unregelmässiger Plural von وريد, vena; die regelmässige Form ist اَوْرِدَة, s. Nauwerk, Notiz über das Toh'fet ichwân-ess-ssafâ, arab. Text p. 10. l. Z.

Wir wollen es unentschieden lassen, ob dieses Fest hier in irgend einer Beziehung zu dem Sakeenfeste steht, welches im Monat λώος (= אב), beim Aufgange des Sirius, ungefähr den 20. Juli (s. Berosus ap. Athen. XIV, p. 639. u. vgl. Ideler, Handb. I, p. 129) in ganz Vorderasien gefeiert und an dessen Schlusse ein Mensch geopfert wurde (s. Movers, Phön. I, p. 480 ff. bes. 496. u. vgl. Art. Phön. l. c. p. 422).

§. 6.

236) Ueber die Etymologie dieses Monatsnamens. s. Benfey l. c. p. 126 f.

237) Vgl. Ammian, Marcell. XIV, 3, der von einem grossen Feste spricht, welches in Batna — in der Nähe von Harrân — im September gefeiert wurde und zu welchem Kaufleute aus China und Indien ihre Waaren schickten.

238) Die Worte; «Des Oberhauptes der Genien» beziehen sich unbedingt auf den Gott Schemâl, da die gleich darauf folgende Bezeichnung: «welcher der höchste Gott ist», sich ganz gewiss auf denselben bezieht, wie aus dem Ende dieses §. hervorgeht. — Wir finden also hier den räthselhaften Schemâl zum erstenmal näher bezeichnet und zwar als das Oberhaupt oder Gott (vgl. oben §. 1. p. 24. u. ob. Anmk. 165, p. 191) der Genien und als den grössten Gott. Wir müssen auf einige Umstände aufmerksam machen, die vielleicht einst zur Beantwortung der Fragen führen werden, wer Schemâl ist und welche Stellung er in dem Olymp der syrischen Gottheiten einnimmt? Er wird nämlich grösstentheils neben den sieben Gottheiten — den Planeten-Gottheiten, vgl. oben Anmk. 167, p. 186 — erwähnt (vgl. oben §. 1, p. 24. u. §. 6, p. 29). Ferner bemerken wir, dass es (§. 11, p. 36) heisst: «Vom 9. des Monats Schobâth (Februar) fasten sie 7 Tage zu Ehren der Sonne, des grossen Herrn, des Herrn des Guten .... und beten während dieses Monats nur zum Schemâl, den Genien und Dämonen». Soll dies etwa darauf hindeuten, dass Schemâl mit dem Sonnengott identisch ist? Endlich glauben wir noch folgenden Punkt ganz besonders hervorheben zu müssen, dass nämlich der Schemâl immer mit den Mysterien in Verbindung gebracht wird, und dass diese fast ausschliesslich ihm zu Ehren gefeiert wurden und zwar zu folgenden Zeiten und auf folgende Weise: den 15. des ersten Monats feierte man ausschliesslich ihm zu Ehren Mysterien mit Schlacht- und Brandopfern

und Teschmis, d. h. δρώμενα, mysteriöse gottesdienstliche Handlungen (oben §. 1, p. 24. vgl. oben Anmk. 175, p. 190); den 1. des zweiten Monats das geheime Opfer zu Ehren des Schemâl, ebenfalls mit Teschmis, wobei man an Rosen roch (§. 2, p. 25); den 27. des dritten Monats das Teschmis des Mysterions zu Ehren des Schemâl, nebst Lectisternia für ihn und die sieben Gottheiten und Divination durch Pfeile (§. 3, p. 26); den 27. des vierten Monats ein Mysterion zu Ehren des Schemâl, der Genien, Dämonen und Götter, wobei eigenthümliche, nach der Weise der Hirten zugerichtete Brodte gemacht wurden, und dem Hâmân, dem Vater der Götter, und dem Nemrijâ Opfer dargebracht wurden (§. 4, p. 27. vgl. die Anmkn. 219—221, p. 211 ff.); am 8. des fünften Monats wurden die kleinen Brodte für die Theilnehmer an dem Mysterion des Schemâl zugerichtet und gebacken (§. 5, p. 28); am 3. des sechsten Monats das heimliche Waschen zu Ehren des Schemâl und am 27. und 29. desselben Monats Mysterien nebst Schlacht- und Brandopfern zu Ehren des Schemâl und der Dämonen und Genien, von welchen sie geleitet werden u. s. w. (§. 6, p. 23 ff.); den 24. des zehnten Monats am Geburtsfeste der Mondgottheit ein Mysterion zu Ehren des Schemâl mit einem grossartigen Brandopfer von 80 Thieren, wobei auch Fichtenfackeln zu Ehren der Götter und Göttinnen verbrannt wurden (§. 10, p. 35). Man sieht also daraus, dass die meisten Mysterien ausschliesslich den Schemâl zum Mittelpunkte hatten, dass man nur der Genien und Dämonen, als deren Oberhaupt Schemâl galt, bei den Mysterien gedachte und dass der übrigen Gottheiten dagegen nur selten bei den Mysterien Erwähnung geschah. Von dem Factum ausgehend, dass Schemâl der Mittel- und Centralpunkt der Mysterien war, glauben wir die Vermuthung aussprechen zu dürfen, dass die Gottheit Schemâl einer älteren Entwickelungsperiode des mesopotamischen oder syrischen Heidenthums angehörte, dass Schemâl eine uralte Landesgottheit war, die noch älter als der Planetencultus ist und welche, von demselben verdrängt, sich in die Mysterien flüchtete, wo sie nach altherkömmlicher Weise mit grossen Brandopfern und eigenthümlichen gottesdienstlichen Handlungen, δρώμενα, verehrt wurde. Vielleicht deuten die während des Mysterions des vierten Monats «nach der Weise der Hirten» zugerichteten Brodte darauf hin, dass der Cultus dieses Gottes sich aus der Zeit herdatirt, wo die mesopotamischen Stämme noch ein Hirtenleben führten. Diese Periode würde etwa, unseres Erachtens, ein bis zwei Jahrhunderte über die Patriarchenzeit hinunterreichen; denn

in der folgenden Zeit haben in Vorderasien sehr viele politische und folglich auch religiöse Umwälzungen — im Alterthum, in Asien besonders, gingen politische und religiöse Umwälzungen immer Hand in Hand — stattgefunden, die noch vorläufig in ein tiefes Dunkel gehüllt sind; doch wissen wir in Betreff Mesopotamiens, dass dasselbe in Folge irgend einer jener Umwälzungen eine kurze Zeit nach Josua unter einem König vereinigt war, der sogar seine Eroberungen nach dem Westen ausdehnte (s. Richter 3, 8. 10.). Ein solcher Zustand konnte nur entweder in Folge eines Einfalls eines fremden Volkes oder durch das Aufgeben des früheren Hirtenlebens eingetreten sein. Unserer Annahme, dass nämlich Schemâl einer älteren Periode angehöre, dass sich in dieser Gottheit die Ueberreste eines verdrängten Landescultus erhalten haben, steht die Thatsache, dass in den Mysterien des vierten Monats gleichzeitig dem Hâmân, dem Vater der Götter und dem Nemrijâ geopfert wurde, durchaus nicht entgegen; denn der Erstere gehört sicher einer sehr frühen Periode an, da seine Verehrung bei Iraniern, Assyrern, Semiten und selbst in Aegypten sich findet (s. oben Anmk. 220, p. 211 ff.) und auch seine Bezeichnung als Vater der Götter deutet auf das hohe Alter seiner Verehrung hin; aber auch Nemrijâ gehörte gewiss einer sehr frühen Zeit an, da man ihn sonst in Syrien und Mesopotamien nirgends verehrt findet und ihn überhaupt nur bei den Harraniten antrifft, welche den Göttern und Ueberlieferungen ihrer Vorfahren am meisten und am längsten treu geblieben sind. — Es ist für mich aber gar nicht zweifelhaft, dass es in Chaldäa und in Mesopotamien einen uralten Landescultus gab, der dem Planetencultus vorangegangen ist und dass dieser in jenen Ländern sogar erst zu *der* Zeit eingeführt wurde, als es daselbst schon ein geordnetes Staatsleben mit einem König an der Spitze gab. Der schlagendste Beweis dafür ist, wie ich glaube, die oben (Anmk. 217, p. 200) aus der Agricultura Nabathaeorum nach Maimonides angeführte Nachricht, dass nämlich Tammûz es war, welcher wahrscheinlich einem babylonischen (denn die Agr. Nabath. handelt vorzugsweise von Chaldäa und Babylon, s. oben Bd. I, Buch II, C. I, B.) König aufforderte, die 7 Planeten und die 12 Zeichen des Thierkreises zu verehren und desshalb von jenem Könige auf eine grausame Weise getödtet wurde. Ich sehe darin eine ganz deutliche Spur des ersten Impulses zum Planetendienst in Chaldäa, der wahrscheinlich von Aussen her aus einem unsemitischen Lande — denn der Name תמוז lässt sich nicht aus den semitischen

Sprachen erklären — gekommen ist. Vielleicht werden wir in der Zukunft, in Folge näherer Bekanntschaft mit der Agricultura Nabathaeorum, über dieses Thema mehr Licht verbreiten können.

Aehnliche Beispiele finden wir auch im Westen, wo längst verschollene Gottheiten, deren veraltete Namen bei vergangenen und zuweilen untergegangenen Geschlechtern gebräuchlich und der späteren Generation fremd und räthselhaft waren, sich in die Mysterien flüchteten und daselbst zuweilen in unverständlichen Phrasen angerufen und in alter Weise verehrt wurden.

Welche Idee übrigens durch dieses hohe Wesen, diesen «Linken» oder den Gott des Nordens repräsentirt wird, welchem der uns bekannten Gottheiten des Westens oder des Ostens er entspricht, sind wir jetzt noch nicht im Stande anzugeben, und wir müssen es einer künftigen Zeit überlassen, wo durch die gemachten und noch zu machenden Entdeckungen hoffentlich immer mehr Licht über die alten Völker Vorderasiens verbreitet werden wird, dies näher festzustellen. Hottinger glaubt mit der Erklärung dieses Namens leicht fertig zu werden und bemerkt nebenbei (p. 268): «Samael nomen est Diaboli, cuius crebro apud Talmudicos fit mentio, qui et alias Angelus mortis, et serpens ille antiquus, qui protoplastos nostros seduxit, appellatur; vide More Nevoch. II, c. 30. Lex. Talm. Buxt. p. 1494». Es ist wahr, dass der סמאל bei den Rabbinen die Stelle des שטן der Schrift einnimmt, und dass er bei ihnen als der Erste und Oberste aller bösen Geister und als Urheber alles Bösen galt. (Einen ähnlichen Character scheint der Schemâl in der spätern mohammedanischen Theologie erhalten zu haben, vgl. Fleischer, Catal. der arabischen, persischen und türkischen Mss. der Senatsbibl. etc. Cod. 101. p. 405). Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass die Rabbinen die höchste syrische Gottheit Schemâl zum höchsten bösen Geist machten, analog dem *Βεελζεβούλ*, der im Neuen Testament als der *ἄρχων τῶν δαιμονίων* bezeichnet wird (Matth. 12, 24), ferner dem *Βήλ*, der in den Graecis fragmentis nominum Hebraeorum bei Hieronymus (T. II, p. 163) durch *διάβολος* und (p. 155. u. 194.) durch *δαίμων* glossirt wird, und den alten Göttern bei den christlichen Germanen (s. Movers, Phön. I, p. 255). Ja wir sind sogar geneigt zu glauben, dass Schemâl, eben darum, weil er bei den Juden als der grösste und böseste aller bösen Geister galt, der Zeus und das höchste Wesen der heidnischen Syrer gewesen ist; denn die Rabbinen schildern ihn auf eine ähnliche

Weise wie die alten christlichen Germanen die Götter ihrer Vorfahren. So heisst es von ihm in dem Pirqê de Rabbi Eliezer (C. 13):

סמאל היה שר גדול בשמים חיות מארבע כנפים ושרפים
משׁשׁה כנפים וסמאל משתים עשרה

«Semael war ein grosser Fürst im Himmel; die heiligen Thiere haben 4 Flügel, die Seraphim 6 und Semael 12»; ferner in Jalqût-Schimeôni:

והפיל את סמאל ואת כת שלו ממקום קדושתו מן השמים

(Gott) «stürzte den Semael und seine Schaar von seiner heiligen Stätte aus dem Himmel»; und am deutlichsten im Buche Zôhar (zu Deutr. f. 277):

סמאל אל אחר עבד הוה ליה לקב״ה לבתר דעבידו
גרמייהו אלהות קב״ה עתיד לאעברא לון מעלמא

«Semael, ein fremder Gott, war der Knecht des Höchstgebenedeieten; nachdem sie (Semael und seine Schaar) sich zu Göttern gemacht haben, wird sie der Höchstgebenedeiete aus der Welt wegschaffen».

Wir sehen also, dass er bald als ein verdrängter satanischer Geist, bald ausdrücklich als ein fremder Götze geschildert wird. — Dass der Schemâl bei den Ssabiern nicht dieselbe Rolle spielen konnte, wie der סמאל bei den Rabbinen, d. h. als höchster böser Geist, geht daraus hervor, dass er bei den Ersten als Deus maximus bezeichnet wird, während wir nur bei Heiden, welche eine so niedrige Stufe der Bildung einnahmen, wie die Wilden in Amerika, den bösesten Geist als solchen bezeichnet finden. Civilisirte Heiden aber brachten allerdings einem Typhon u. dgl. andern bösen Gottheiten ihre Opfer dar, bezeichneten sie aber niemals als Dii maximi. Bei den Ssabiern ferner galt auch die linke Seite, d. h. der Norden, wohin sie ihr Angesicht beim Beten wandten, durchaus nicht als die Seite, woher alles Böse komme, wie dies bei den Rabbinen und Persern der Fall war (vgl. oben Anmk. 29, p. 60 f.).

Folgende weitere Andeutungen können vielleicht ebenfalls Aufklärung über den Character der Gottheit Schemâl geben. Wir wissen, dass die Harraniter beim Gebet ihr Gesicht nach dem Norden, d. h. nach der linken Seite, wandten. Wir haben auch oben (l. c.) nachgewiesen, dass dieses bei andern Heiden ebenfalls oft der Fall war.

Wir fügen nach J. Grimm (Mythol. p. 30 f. u. 293. vgl. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, p. 981 f.) noch hinzu, dass die alten Germanen nach dem Norden zu schauend beteten und opferten, und der Norden galt daher den Christen als die unselige heidnische Seite und als der Sitz des Teufels. Wir wissen auch, dass bei den Indern der Götterberg Meru im Norden der Sitz der Götter ist (Ritters Erdk. Bd. I, P. II, p. 7 ff. u. Ges. Comm. zu Jes. 14, 13). Juba sagt bei Plutarch (quaest. Rom. c. 78), dass der Norden als der rechte und obere Theil der Welt gilt. Plutarch selbst bemerkt (ib.): «... das Irdische und Sterbliche sei dem Himmlischen und Göttlichen entgegengesetzt», und was bei uns die linke Seite ist, galt bei den Göttern als die rechte. Demnach wäre unsere linke Seite der Norden, die rechte und folglich auch die wichtigere Seite in Bezug auf die Götter. Sehr wahrscheinlich ist es ferner, dass auch die Römer den Norden für den Sitz der Götter gehalten haben. Gestützt auf Servius (ad Virg. Aen. II, 693.), Varro (Epist. quaest. V.), Mart. Capella (de nupt. phil. I, 15.) und besonders auf Festus (s. v. sinistrae aves, p. 339), behaupten dies Müller, Niebuhr, Baur und Mezger (s. Paulys Real-Encycl. der class. Alterthumsw. II, p. 1161); und in der That lässt sich nur durch diese Annahme das glückliche Zeichen der aves sinistrae erklären (vgl. das angef. Capitel des Plutarch, das von den eben erwähnten Gelehrten unberücksichtigt geblieben ist). Jedenfalls aber geht aus Plinius II, 55: «Laeva (fulmina) prospera existimantur; quoniam laeva parte mundi ortus est», die Wichtigkeit und die Bedeutung der linken Seite der Welt deutlich hervor; vgl. ib. II, 6, 4., wo er sagt, dass die Planeten nach der linken Seite hin ihren Lauf nehmen. Plutarch sagt ferner, dass es bei den Aegyptern ein heiliges Lied auf den Osiris gab (*ἐπὶ τοῦ Ὀσίριδος* u. nach der Vulgata: *ἐπὶ τοῦ Κρόνου*), «worin man den bedauert, welcher zur Linken — d. h. im Norden — geboren ist und zur Rechten untergeht». Plutarch bemerkt darauf: «Die Aegypter glauben nämlich, dass gegen Osten das Gesicht der Welt sei, gegen Norden die rechte, gegen Süden die linke Seite sei» (de Is. c. 32). Der Mond und die Sonnengottheit hiessen auch bei den Aegyptern «Herrn des Nordens» und der aegyptische Gott Horus hiess Hor-Hat, was so viel bedeuten soll, wie Horus des Nordens (s. Röth l. c. Text p. 146. u. Not. p. 84. 94. 100. u. 103., der aber dieses Norden auf die nördliche Gegend Aegyptens, d. h. auf Niederägypten bezieht). Nach Callisthenes im Leben Alexanders hätten auch die Gymnosophisten auf die Frage: welche von den

beiden Weltseiten vorzuziehen sei, der Linken den Vorzug vindicirt, und zwar, weil die Sonne von dieser Seite aufgehe und jede Mutter ihrem Kinde die linke Brust zum Stillen zuerst reiche (s. Boxhorn, not. ad Plut. quaest. Rom. c. 77. n. 1. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 1042. u. A. B. Belli, de part. temp. augur. II, §. 2, ib. p. 550). Vgl. J. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, p. 980—986, wo vielfache Belege für die Wichtigkeit und hohe Bedeutung des Nordens bei den Griechen und Römern sowohl, wie bei den nordischen Völkern sich finden. Wir sehen also, welche Wichtigkeit der Norden oder die linke Seite bei den alten Völkern von verschiedener Abstammung hatte, und der Linke oder der Gott der linken Seite kann also Bezeichnung für eine hohe Gottheit sein. Besonders finden wir die Bezeichnung «der Linke» für den Gott der Dämonen oder Genien mit den Ideen des Alterthums übereinstimmend, da auch Plato in seinem Buche über die Gesetze den olympischen Göttern die rechte und den Dämonen die linke Seite zuschreibt (Plut. quaest. Rom. c. 26). Diese Idee scheint nicht eine rein platonische, sondern eine viel ältere, eine pythagoräische zu sein. Denn Plato schreibt auch zugleich die ungerade Zahl den Göttern und die gerade den Dämonen zu; dass dieses aber pythagoräisch ist, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden. Wir bemerken noch, dass Jupiter, nach Ptolemäus (Tetr. I, 2. u. II, 3.), dem Norden angehört, und Lepsius meint, dass dies vielleicht nach der Lehre der Chaldäer sei (s. Chronologie der Aegypter, I, p. 106).

239) Vgl. über die Tharafastaude Sprengel l. c. I, p. 217. und Winer l. c. II, p. 562 f. Art. Tamariske.

240) Wachs rechnet Sophocles im Polydius (ap. Porphyr. de abst. II, 19.) zu den Dingen, die beim Cultus gebraucht wurden (vgl. oben Anmk. 201, p. 195 f.).

241) صنوبر nach Freytag: pinus, aliis ejus nuces. Allerdings ist صنوبر der gemeinschaftliche Name der pinus pinea L. (s. Seligmann, Liber fundamentorum pharmacologiae, Pars II, p. 41, s. v. صنوبر) und ihrer Frucht, d. h. des Fichtenzapfens, der, nach oben dicker, als unser gewöhnlicher Fichtenzapfen, die Figur des menschlichen Herzens darstellt, daher القلب الصنوبرى الشكل, Kitâb el-Ta'arîfât, ed. Flügel, p. 186 u. 187. Nach Sprengel (Geschichte der

Bot. I, p. 223. vgl. Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. V, p. 72) heisst die Fichtennuss حب الصنوبر. Maimonides erklärt in seinem Commentar zur Mischnah (Tract. 'Abodah-Zarah. I, 4.) אצטרובלין (= στρόβιλος, nux pinea) durch قصم قريشى (im hebräischen Text steht unrichtig קצם קרישי), der Zapfen der pinus orientalis (siehe Sprengel l. c.) und bemerkt dabei, dass diese kleiner sei als صنوبر. Während hier صنوبر den Fichtenzapfen bedeutet, kommt es oben §. 10, p. 35. als Name des Baumes selbst vor, dessen Aeste nach jener Stelle bei einem grossen Opferfeste verbrannt wurden.

Es geht daraus hervor, dass die Fichte eine symbolische Bedeutung in dem heidnischen Cultus des Orients hatte. Wir finden sie auch auf babylonischen Gemmen im brittischen Museum häufig dargestellt (s. Münter, Rel. der Babyl. p. 114. u. ib. Anmk 1). Auch in der oben erwähnten Mischnah wird die Piniennuss oder der Fichtenzapfen zu denjenigen Dingen gerechnet, welche im heidnischen Cultus gebraucht wurden und daher von Juden an Heiden nicht verkauft werden dürfen. Eben so finden wir im abendländischen Cultus die Fichte als bedeutsames Symbol wieder. Beim Feste der Göttermutter in Phrygien und in Rom zur Zeit des Frühlingsäquinoctiums wurde eine geweihte Fichte aufgestellt (s. Plin. XVI, 14, 15. Julian. or. V, in matr. Deor. p. 168. Serv. ad Virg. Aen. IX, 85. Jul. Firmicus, de err. etc. p. 17. Arnob. adv. gent. VI, p. 201. 209 f. Sainte-Croix, recherch. etc. I, p. 85. vgl. p. 157. ib. N. 2. 3. von de Sacy. Creuzer l. c. II, p. 38. 53. u. 108. u. Movers, Phön. I, p. 577). Letzterer meint, dass man sich in der immergrünenden Pinie die Göttin gegenwärtig dachte. Bei Nonnus (Dionys. XII, 55.) stösst man auf die Mythe, dass Alles aus der Fichte entstanden sei (vgl. Clem. Al. Strom. VI, 6, 53. Phil. vit. Apoll. VI, 37. Steph. Byz. s. v. *Μίλητος* u. Movers, Art. Phön. p. 383). Diese Mythe ist wahrscheinlich daher entstanden, weil der Fichtenzapfen dem Phallus ähnlich ist. In den Thesmophorien und im Bacchuscultus in Griechenland und in Rom gehörte der Fichtenzweig zu dem Apparate des Gottesdienstes (s. Ovid. Fast. IV, 409 f. Met. X, 103. Virg. Georg. II, 389. und vgl. Creuzer l. c. IV, p, 453). Eben so finden wir, dass die dem Pan gebrachten Opfer mit Fichtenlaub bekränzt und zu der dem Pan geweihten Pinie geführt werden (Longus II, 31). Dieser Baum war auch dem Bacchus geweiht (s.

Schwarz, Miscel. politior. humanit. p. 69 ff. Bötticher, Ideen zur Kunstmyth. I, p. 290. u. Creuzer l. c. III, p. 22, n. 15). Fichtenbäume befanden sich vor dem Tempel zu Corinth (Paus. II, 1, 7.), und Aesculap wurde daselbst mit einer Fichtenfrucht in der Hand abgebildet (ib. 10, 4). Ich erinnere noch an die Orakeleiche zu Dodona (s. Odyss. 14, 327. und Iliad. 16, 233. vgl. Pausan. I, 17, 5.) und an die daselbst verehrte Gottheit der Pelasger, welche in dem Stamme einer Eiche wohnte (Hesiod. in den Schol. ad Soph. Troch. 1181. vgl. Ovid. Fast. III, 295). Dieses mag vielleicht ein Ueberbleibsel der Verehrung der Bäume sein, worüber zu lesen: Movers, l. c. I. p. 572 ff. (vgl. Lassen, indische Alterthumsk. I, p. 260).

Wir wollen auch nicht unerwähnt lassen, dass Harrân im Cod. Nazaraeus (T. III, p. 72) als sprüchwörtlich reich an Fichten, wie der Libanon an Cedern, angeführt wird (vgl. oben Bd. I, Buch I, C. IX). Hat dies vielleicht einen besonderen Einfluss auf den Localcultus in Harrân gehabt?

242) Ueber den Gebrauch des Oels und der Olivenbeeren im heidnischen Cultus s. Herod. II, 40. Virg. Aen. VI, 254. Theophr. bei Porphyr. de abst. II, 6. 7. u. Sophocl. ib. 19. vgl. oben Anmk. 201, p. 194 ff. u. Winer l. c. II, p. 171. Art. Oelbaum u. p. 520. Art. Steine; besonders aber Hermanns Antiq. II, §. 24. ib. die Anmkn. 15 ff.

243) Hottinger übersetzt قصب durch canna aromatica; dies ist aber unrichtig, denn قصب heisst bambusa arundinacea (s. Seligmann l. c. Pars II, p. 64, s. v. قصب und Sprengel l. c. I, p. 69. 145 f. u. bes. 218).

244) شيطرج «Indica vox جيترك, Medicamenti Indici nomen, quod membri dolorem, vertiliginem et lepram levat». Freytag s. v.

245) Das Opfern auf Bergen und Höhen ist eine uralte Sitte bei den Völkern des Alterthums. Dieser Gebrauch wird in der Bibel sehr häufig erwähnt (vgl. Genes. 22, 2. Jes. 57, 5. 65, 7. Hos. 4, 13. Ez. 18, 5. u. a. v. a. St.), und auch die Perser opferten bekanntlich auf Bergen (s. Herod. 1, 131). Dasselbe finden wir oft bei andern Völkern (s. Diod. Sic. V, 44). Auch die Griechen benutzten Anhöhen zum Bau der Tempel und als Opferplätze (s. Iliad. XXII, 171. Xenoph. memorab. III, 8, 10. Pausan. I, 6, 3. 19, 1. 34, 8. III, 36, 8. 20, 5. 22, 9. 24, 4. VI, 20, 1. VIII, 6, 2. 10, 2. 17, 1. 21, 3. 30, 3. 35, 6. 38, 4. 5. 8. 44, 4 f. 53, 4. IX, 3, 4. u. 19, 3.

Lucian. de sacrif. c. 10. Strabo X, p. 726. C. A. Zachariae de more vet. in locis editis colendi deum, Hal. 1754. Reiske ad Max. Tyr. VIII, 7. Creuzer l. c. I, p. 159. u. Ges. Comm. zu Jes. 65, 7. vgl. auch Fabricii l. c. IX, 12, p. 291. Journ. des Savants, 1842, p. 217. u. Hermann, Antiq. II, §. 14, p. 57. ib. p. 59, Anmk. 2). Harrân selbst liegt in einer Ebene, ist aber von hohen Bergen umgeben (s. Edrisi ed. Jaubert. II, p. 153. und vgl. Ritter, Erdkunde, X, p. 245). — Nach Abûlfedâs Geographie (ed. Paris p. 277, Schultens, Ind. Geogr. in vit. Salad. s. v. Carrae) liegt das Gebirg (الجبل) in südöstlicher Richtung zwei Parasangen weit von der Stadt Harrân.

246) Vgl. oben die Anmkn. 53, p. 84 f. u. 58, p. 87 f.

247) Wahrscheinlich ist dieser Gott des Glückes identisch mit dem Planeten Jupiter, der bei den Arabern السعد الاكبر, bona fortuna major, hiess (s. Poc. Spec. hist. Ar. p. 140) und auch mit dem in der Bibel erwähnten גַּד, Gad, der ebenfalls als Gott des Glückes galt, identisch ist (siehe Gesen. Comm. II, p. 283 ff. 331 ff. Movers, Phön. I, p. 174. u. Winer I, p. 283. Art. Gad). Die Lectisternia, welche für unseren Gott des Glückes am 29. des zweiten Teschrîn veranstaltet wurden (vgl. oben §. 8, p. 32) verglichen mit Jes. 65, 11. (vgl. Ges. z. d. St.), sprechen auch für die Identität des Gad der Bibel mit unserm Glücksgott. Nach Pausanias (VI, 2, 4.) wurde Fortuna von den Syrern am Orontes besonders verehrt. Ueber Gad-Fortuna und deren Cultus s. Selden l. c. Synt. I, c. 1. u. vgl. Pocock. l. c. p. 130.

Eine Notiz über Gad findet sich im Talmud an zwei Stellen (Tract. Nedarîm f. 56, *a.* u. Synhedrion f. 20, *a.*). An beiden Stellen wird gefragt, was דרגש (= ܕܪܓܫܐ, lectica, lectus, cunabula) bedeute? Und 'Ulâ erklärt es durch ערסא דגדא, ein Bett des Gad. Raschi bemerkt z. d. St.: «Es ist ein Bett, welches für einen Geist (למזל, מזל = منزل, hiess ursprünglich ein Zeichen des Thierkreises, dann aber bei den Rabbinen auch ein Geist überhaupt) aufgestellt wird und auf dem Niemand schläft». Und Rabbi Nisim z. der St.: «Es war Sitte, ein Bett für den Hausgeist (למזל הבית) aufzustellen. גדא ist ein Geist, wie Tract. Sabbath f. 67.», wo eine Beschwörungsformel steht, in der die Worte גד גדי vorkommen. Zu der zweiten Stelle bemerkt Raschi: «Es war Sitte, ein Bett

und einen Tisch in der Stube aufzustellen, die nicht benutzt wurden und für den Hausgeist (למזל הבית) dastanden». Aus welcher Quelle die erwähnten Commentatoren diese Erklärung geschöpft haben, ist mir unbekannt; wahrscheinlich aber aus irgend einem Midrasch. — Aus den erwähnten Stellen geht deutlich hervor, dass es solche Betten auch in den Wohnungen der Juden in der rabbinischen Zeit gegeben habe und dass den Rabbinen zur Zeit der Abfassung des Talmuds, die Construction jenes Bettes, die von dem gewöhnlichen etwas abwich, noch wohl bekannt war. — Dass die alten Heiden in den Tempeln Lagerstätten für die Gottheiten aufstellten, ist bekannt (s. Herod. I, 181 ff. Diod. Sic. II, 29. V, 46. u. a. v. a. St. u. vgl. unten Anmk. 273, p. 235).

248) Vgl. oben Anmk. 197, p. 194.

249) Nach dem جناحية des Cod. B. wäre eine Fackel an beide Flügel gebunden worden.

250) Cod. A. hat برصينا, B., L. u. Hottinger بوصين u. Cod. P. ترصينا. Wir lesen بوصينا, acc. v. بوصين=בוצינא, und übersetzen wie oben (§. 3, p. 26. vgl. oben Anmk. 208, p. 198): Fackel.

251) Wir halten diese Divinationsart für identisch mit der den Griechen als *Μαντικὴ δι' ἐμπύρων* oder *πυρομαντεία* bekannten Divination, die auch Plinius (VII, 57) unter dem Namen ignispicia kennt. Die Ssabier nämlich verbrannten ihre Brandopfer sehr oft lebendig, wie es oben (§. 14, p. 38) ausdrücklich heisst (vergl. unten Anmk. 327), und bei diesem Verbrennen mag bei ihnen das Verlöschen des Feuers vor der völligen Verzehrung des Opfers eben so für ein böses Omen gegolten haben, wie bei den Griechen. Wir wollen dies näher erläutern. Hermann meint (l. c. II, p. 183), dass es zwei verschiedene Arten von Weissagungen gebe, die eine derselben, «die unstreitig die ältere und vielleicht selbst die Quelle ist, aus welcher die homerischen Priester und Opferer ihr Wissen von der Zukunft schöpften, bezog sich auf den Verlauf des Opfers selbst, namentlich wie dasselbe verbrannte». Beim Orakel zu Olympia wurde aus dem Verbrennen der Opfer geweissagt (Pind. Olymp. VIII, 3 f.: *ἵνα μάντεις ἄνδρες ἐμπύροις τεκμαιρόμενοι παραπειρῶνται Διὸς ἀργικεραύνου*). Potter äussert sich über diese Divinationsart auf folgende Weise (Archaeol. Gr. II, 14. p. 312. in Gronov. Thes. antiq. Graec. T. XII.); «*πυρομαντεία*, id est divinatio per sacrificiorum ignem; si enim flammae omnes hostiae partes simul et rapido motu

correptas consumpsissent, quod ut feliciter succederet, τὰ φρύγανα, i. e. cremia, quae facile accenduntur, arae imponi solebant; iterum si flammae micarent, niterent, nullum strepitum aut fumum edidissent, si sub forma pyramidali sursum ascendissent, nec exstinctae fuissent, donec omnia in cineres redacta fuissent, pro bonis ominibus credita sunt. Vice versa, si ignis aegre accensus fuisset, si flammae divisae fuissent, nec omnes victimae partes simul derepente pervasissent, sed serpendo et gradatim illas absumpsissent, rursus si recta non adscendissent, sed in circulum actae fuissent, aut dextrorsum aut sinistrorsum aut deorsum deflexissent, si a ventis, imbribus, aut alio inauspicato casu extinctae fuissent, si praeter morem solitum crepuissent, si tenebrosae fuissent, fumum aut scintillas emisissent, et ante hostiam consumptam restinctae fuissent, haec et similis infelicia omina et irae divinae indicia censebantur».

Ueber die Divination aus dem Verbrennen der Opfer vgl. Aesch. Prom. 496. Sophocl. Antig. 1005 f. Eurip. Phoen. 1261. Schol. Pind. Olymp. VI, 7. Schol. Aristoph. Pac. 1054. Philostr. v. Apoll. V, 25. Apoll. Argon. I, 145. Seneca, Oedip. 309 ff. Stat. Theb. X, 599. Cyrill. c. Jul. VI, p. 168. Hesych. s. v ἔμπυρα; Valck. ad Eurip. Phoen. 1261. Potter l. c. p. 309. Müller, Etrusker II, p. 186. Mezger in Pauly's Real-Encycl. der class. Alterthumsw. II, p. 1138. u. 1164. u. Hermann l. c. p. 183. 187, Anmk. 20. 189. u. 192, Anmk. 12.

Unsere Divination ist hier aber weder mit der Ἀλεκτρυομαντεία, noch mit der pullaria der Römer zu verwechseln; denn jene bestand darin, dass man den Hühnern Körner zu fressen gab, welche in der Gestalt von Buchstaben auf der Erde hingeschüttet wurden (s. Zonar. Ann. III, p. 28. Praetorius, de Alectryomantia; Kircheri Oedip. T. II, P. II, p. 472 f. Voss. de philos. p. 176. Potter l. c. p. 339. Theod. Thumas. de impietate sagarum, p. 63); die Pullaria aber bestanden darin, dass man darauf sah, ob die in einem Bauer eingesperrten Hühner die ihnen vorgeworfenen Körner mit mehr oder weniger Gier verzehrten. — Ueber die verschiedenen Divinationsarten der Ssabier vgl. oben §. 3, p. 20. u. Anmk. 212. p. 199 ff. ferner oben §. 14, p. 37. u. bes. unten Anmk. 325.

252) اسرار im Plural, während sonst immer nur von einem سر, Mysterion, die Rede ist (vgl. oben die §§. 1—5, p. 24—28. u. §. 10, p. 35). Es scheint also, dass in diesem Monat die sogenannten grossen Mysterien gefeiert wurden. Auch in Griechenland feierte man die grossen Eleusinen wahrscheinlich im Monat Boëdromion,

der nach Ideler (Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie. I, p. 337. u. Hermann l. c. §. 55, p. 278 ff.) den 23. August begann (vgl. Sainte-Croix, recherch. sur les myst. du paganis. I, p. 193 f. u. 301. Creuzer l. c. IV, p. 493 f.), also jedenfalls in demselben Monat, in dem unsere Harraniter ihre grossen Mysterien feierten; s. das Ausführlichere darüber in unserem «Excurs» zu C. IX.

253) Vgl. oben Anmk. 238, p. 217 ff.

254) Die Cod. B. u. L., eben so Hottinger, haben وتوقّيهم, «und sie (vor Uebel) bewahren». Die von uns aufgenommene Lesart des Cod. P. وترزقهم steckt auch in dem verderbten وتوزفهم des Cod. A.

§. 7.

255) Bei den Heliopolitanern hiess dieser Monat nach dem Hemerologium Florentinum und dem Leidn. Cod. *Αγ* (s. Idelers Handbuch I, p. 440. u. Benfeys Monatsnamen p. 21 f. u. vgl. ib. p. 178). Bei Josephus (Antiq. VIII, 4, 1.) heisst dieser Monat *θισρὶ* und nach andern Lesarten: *θορὶ*, *θοιρὶ* und *θυρὶ* (vgl. Benfey l. c. p. 10. u. 122). Dagegen heisst der folgende Monat bei den Heliopolitanern nach dem Hemerologium *Θορων* und nach dem Leidn. Cod. *Θισιριν* (vgl. Ideler l. c. u. Benfey l. c. p. 21 f.). Ueber die Etymologie dieses Monatsnamen s. Benfey l. c. p. 122.

256) Die Todtenopfer wurden bei den Griechen niemals verzehrt, sondern vergraben oder auf eine andere Art beseitigt und zerstört; sie hiessen daher *θυσία ἄγευστος* (s. Paus. II, 10, 1. Lucian. de luct. c. 9. Char. c. 22. vgl. dessen de merced. cond. c. 28. u. Hermann l. c. §. 28. p. 127. ib. p. 132. Anmk. 25). Lucian spricht auch (Char. 22. vgl. de merc. cond. l. c.) nicht von eigentlichen Opfern, welche den Todten gebracht, sondern von Mahlzeiten, welche denselben verbrannt werden, ungefähr wie es hier geschieht.

257) الوذية ist weibliches Activ-Particip von آذى, der 4. Form von اذى, beschädigen, Unbilden zufügen. Es ist uns sehr wahrscheinlich, dass hier unter dieser Unholdin, deren Hunden die verbrannten Speisen als Todtenopfer vorgesetzt werden, eine Gottheit gemeint sei, welche im Orient den Character der Hekate des Occidents hatte. Dieser, der Königin der Unterwelt, ist der

Wächter derselben, der Cerberus, untergeordnet und wir finden sie auch sonst sehr oft mit Hunden in Verbindung. So wurden ihr vorzugsweise Hunde auf Kreuzwegen als Opfer dargebracht (Plut. quaest. Rom. c. 97. u. Eurip. ap. Plut. de Isid. c. 71), daher auch ihr Beiname κυνοφαγής (Lycophr. 77.); von den Dichtern wird sie als von den stygischen Hunden begleitet, bezeichnet (Theocrit. II, 15. Apoll. Argon. III, 1211. Lycophr. 1175. das. Tzetz. Horat. Sat. I, 8, 35. und Heindorf z. d. St. Virg. Aen. VI, 257. Tibull. I, 2, 52. Senec. Med. 840. vgl. Jacobi, Handwörterb. der griechischen und römischen Mythol. Art. Hekate p. 371). Hekate wurde auch vorzugsweise, wenigstens in der spätern Zeit, als eine unterirdische Göttin, χθονία, welche mit den Seelen der Verstorbenen verkehrt und auf Gräbern weilet, τυμβιδία, geschildert; vergleiche das Ausführlichere darüber: Baumstark in Paulys Realencycl. der classischen Alterthumsw. III, p. 1086 ff. Art. Hekate und Jacobi l. c. p. 372. Vielleicht wurde dieses Todtenfest der Harraniter desshalb mitten im Monat gefeiert, weil die Hekate auch zuweilen mit der Selene identificirt wurde (s. Theocr. II, 14. 33. Nonn. Dionys. 44, 191. Schol. Apoll. III, 1214. u. vgl. Buttmann, Mythol. 14. und die folgende Seite unten).

258) Bei den Todtenopfern wurde zu der Libation vorzugsweise ein Trank gebraucht, welcher aus Honig, Milch und Wein bestand (s. Odyss. X, 518. XI, 26 f. Eurip. Orest. 115. Aeschyl. Pers. 609 f. Virg. Aen. V, 77. Lucian. Menipp. c. 9. Char. c. 22. Nitzsch zu Odyss. III, p. 162. Kirchm. de fun. Rom. IV, 11. u. Hermann, Antiq. II, §. 25, p. 110. ib. p. 114. Anmk. 19). — Libationen für die Todten, χοή, kamen bei den Griechen schon in der ältesten Zeit vor, was aus den eben angeführten Stellen hervorgeht, wozu noch Stanl. Aeschyl. Pers. 609. und Eustath. ad Odyss. X, 518. zu vergleichen sind.

259) Die Todtenlibationen der Ssabier unterscheiden sich darin von denen der Griechen, dass diese jenen Mischtrank nicht aufs Feuer, sondern in Gruben gossen (s. Odyss. X, 517. u. XI, 25. und Lucian. Charon c. 22).

260) Die Griechen glaubten dasselbe. Bei Homer strömen die Schatten von allen Seiten her, um das Blut der Todtenopfer, welche Odysseus brachte, zu trinken (Odyss. X, 537. u. XI, 36 ff. 96 ff. u. 153), und Lucian sagt (Char. c. 22): «Die Leute haben einmal den Glauben, dass die Seelen der Abgeschiedenen heraufkommen, um das Todtenopfer herumflattern, den Fettdampf der Speisen, so viel sie können, geniessen und den Honigtrank aus den Gruben

trinken». Ueberhaupt herrschte bei den Griechen die Ansicht, dass die Opfer denjenigen, denen sie dargebracht wurden, als Speisen dienten (s. Lucian. Dial. Deor. XVI, 1 f. u. vgl. Hermann l. c. ib. p. 114. Anmk. 15). Eben so glaubten die Inder, dass die Götter und die abgeschiedenen Seelen die ihnen dargebrachten Opfer verzehrten (Manu, III, 18. 27. 237. u. 250). Auch der indische Gesetzschreiber Yâjnavalkya nennt die Speise der Todtenopfer: «das von den Vätern Genossene» (I, 248).

Todtenopfer, νεκύσια, welche besonders auf den Gräbern, um die Manen der Todten zu sühnen, dargebracht wurden, — inferiae, februationes bei den Römern — waren bei den heidnischen Völkern des Alterthums im Osten und Westen allgemein bekannt und verbreitet; s. Jes. 65, 4. Hieronymus u. Gesenius z. d. St. Baruch 6, 26. Od. I, 292 f. II, 223. III, 285. X, 518 ff. XI, 25 ff. u. a. v. a. St. Athen. III, 98. Macrob. Sat. I, 13. p. 250. Plut. quaest. Rom. 19. 25. 86. 96. de Is. c. 20. Lucian. de Dea Syria, c. 6. Catapl. 2. u. in d. angef. St. Ovid. Fast. II, 19 ff. 535 ff. Horat. Sat. I, 8, 24 ff. Lucan. Phars VI, 580. Tibul. I, 2, 45. Seneca, Oedip. 547. Pausan. I, 41, 8. V, 13, 2. VI, 22, 5. VII, 19, 3. 20, 5. VIII, 14, 7. 23, 5. 41, 1. IX. 29, 3. 38, 4. X, 24, 5. Barhebr. Chron. Syr. p. 256. u. a. v. a. St. vgl. auch Münter, Rel. der Babyl. p. 75. u. dessen Rel. der Carth. p. 139. Vitringa zu Jes. 65, 4. Winer l. c. I, p. 445. Art. Gräber; bes. Hermann l. c. §. 48, p. 238. ib. p. 240. Anmk. 11. §. 52, p. 260. ib. p. 262. Anmk. 5. §. 56, p. 287 f. §. 62, p. 325. u. §. 65, p. 338. Burton, Exc. Hierogl. pl. 33. u. Lepsius, Chronol. der Aegypt. I, p. 154 f.

Die Zeit der Todtenopfer war bei den Römern in der Regel der Monat Februar (Plut. q. R. c. 19. vgl. Ovid. Fast. II, 567 f., welcher das Todtenfest noch näher auf den 17. Februar setzt) — daher der Name Februarius von den Februationes; vgl. Juba Mauritanus ap. Athen. III, p. 98., — und nur ausnahmsweise wurden sie einmal von Decimus Brutus — 617 d. Erb. d. St. 136 v. Chr. — im December gefeiert (Cic. de legg. II, 21. vgl. Plut. l. c. c. 34. u. Creuzer l. c. II, p. 867). Es scheint aber, dass die Römer auch zu andern Zeiten, vielleicht sogar am Ende eines jeden Monats, solche Opfer brachten, wenigstens sagt Plutarch ausdrücklich, dass viele Römer auch im Monat Mai den Gestorbenen Opfer brächten (s. Plut. l. c. c. 34. u. c. 86).

In einer Beziehung scheint aber der römische Gebrauch bei den Todtenopfern gänzlich von dem der Harraniter abzuweichen. Aus

Plutarch nämlich geht hervor, dass die Römer zur Darbringung solcher Opfer entweder das Ende des Jahres (Februar war ehemals der letzte Monat, s. Plut. l. c. c. 19. u. vgl. Ideler l. c. II, p. 50), oder das eines Monats oder endlich das eines Tages wählten, also immer den Schluss einer kleinern oder grössern Zeitperiode (s. Plut. l. c. c. 17. u. c. 34. u. unten Anmk. 271, p. 234). Die Harraniter dagegen brachten dieses Opfer in der Mitte des Jahres und in der Mitte des Monats.

Bei den Indern machen die Todtenopfer fast den allerwichtigsten Theil des Cultus aus; denn die Todtenopfer galten bei ihnen für noch wichtiger als die den Göttern dargebrachten Opfer (Manu III, 203). Nach Manu (III, 62.) findet die Sradha (die Opfer für die Todten), täglich statt und besteht aus gekochtem Reis u. dgl. mit Wasser oder Milch, mit Wurzeln und Früchten (vgl. ib. I, 95). Ausser diesen täglichen Sradha's gab es auch solche monatliche, die an den finstern Tagen des Mondes, d. h. vom zehnten Tage des Monats an, mit Ausnahme des 14., dargebracht wurden und die in der ältern Zeit aus Fleischspeisen bestanden (ib. III, 122 ff. vgl. ib. 276. u. 278). Das Todtenopfer eines Brahmanen dagegen, welcher ein beständiges Feuer unterhielt, muss am Tage der Conjunction dargebracht werden (ib. 282; vgl. I, 95. III, 18. 70. u. 237). Auch Yâjnavalkya bestimmt (I, 263) die Zeit der Sradha von dem ersten Tage der Monatshälfte an bis zu Ende des Monats. Wir sehen also, dass die Todtenopfer bei den indischen Stämmen eine noch weit grössere Rolle spielten, als bei denen des Westens, und dass sie bei jenen einen bei weitem wichtigeren Theil des Cultus ausmachten als bei diesen.

Bei Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqî (Ms. Mus. as. Petrop. Nr. 593.) findet sich (f. 144, *b.*) folgende Notiz über ein Todtenfest der Perser, welches dem unserigen ähnlich ist. Diese Stelle lautet:

ومن اعياد الفرس . . . . عيد تبرجان تزعم الفرس انّ ارواح موتاهم تاتى فيه وتتغذا بما يصنعونه فيه من الاطعمة والاشربة ويسمّونها طعام الارواح يعنون ارواح موتاهم

«Zu den Festen der Perser gehört ..... das Fest Tabargân. Die Perser glauben, dass die Geister ihrer Verstorbenen zu diesem Feste kommen und die an demselben zugerichteten Speisen und Getränke verzehren. Sie nennen dieselben «Speisen der Geister», worunter sie die Geister ihrer Verstorbenen verstehen».

§. 8.

261) Vgl. oben C. I, §. 4, p. 6 f. u. oben Anmk. 42, p. 75 f.

262) Vgl. oben die Anmkn. 41, p. 74. u. 247, p. 226 f.

263) Ueber Gerste und Gerstenmehl als Opfer schon in der ältesten Zeit des Heidenthums siehe Herod. I, 132. Cato, de re rust. c. 134. Theophr. ap. Porphyr. de abst. II, 6. 7. vgl. ib. 36. Euseb. pr. ev. IV, 20. p. 168. Gutheri, de jure vet. Pontif. IV, 2 f. in Graev. Thes. T. V. p. 167 ff. u. o. Anmk. 201. s. besonders Hermann l. c. §. 28, p. 126. ib. p. 129. Anmk. 11. u. Passow, Lex. s. v. *οὐλαὶ*.

264) Das التين der Codd. haben wir in التبن verwandelt, worauf die Verbindung mit شعير und noch deutlicher die weiter unten angegebene Bestimmung: als Thierfutter zu dienen, hinweisst; an dieser zweiten Stelle haben wirklich die Codd. A. u. P. وتبنا, und nur L. allein hat وتينا.

265) Der Gebrauch des Weihrauchs bei den Heiden ist bekannt (s. Herod. I, 183).

266) Vgl. oben Anmk. 242, p. 225.

267) Wer sind diese Nachtwanderer des Glückes? Dass es keine Menschen, sondern Dämonen sind, geht jedenfalls aus dieser Stelle hervor. Nach der Art ihrer Verehrung zu urtheilen, scheinen sie eine Art Laren, Hausgötter, gewesen zu sein (vgl. unten die Anmk. 269).

268) Vgl. הֵא לָכֶם, Genesis 47, 23.

269) In den Religionen der alten Völker wurde der Hund bald für heilig gehalten, bald unmittelbar mit Göttern und Dämonen, wie hier, in Verbindung gebracht. So durften die Perser ihre Todten nicht eher begraben, bis ein Hund am Leichnam gezerrt hatte (Herod. I, 140. vgl. v. Hammer in den Wiener Jahrbüchern, Bd. XIII, 1821, p. 245. u. Ritter's Erdk. IX, p. 754). Die Magier durften Alles tödten, nur keinen Hund und keinen Menschen (Herod. l. c. vgl. ib. 192). Bei den Aegyptern galt der Hund für heilig, den sie bei seinem Tode betrauerten und in den heiligen Grüften begruben (s. Herod. II, 66 f. Diod. Sic. I, 84. Aelian. H. A. X, 45. u. XI, 3. u. 20). Bei den Griechen finden wir heilige Hunde, die

in Tempeln und Hainen sich aufhielten, daselbst genährt wurden und gewissermassen irgend einer Gottheit geweiht waren. So gab es heilige Hunde in dem Hain des Hephästus zu Aetna in Sicilien (Aelian. H. A. XI, 3). Eben so wurden Hunde in dem Tempel der Athene zu Daulia genährt (ib. c. 5. vgl. Arist. Mirab. Ausc c. 118, p. 242. u. Lucian. vit. auct. c. 15). In der sicilischen Stadt Adranus gab es gegen tausend heilige Hunde, welche für Diener und Aufwärter des daselbst verehrten Dämons, Adranus genannt, galten (Plut. Timol. 7. und Diod. XIV, 37). Die Römer kleideten ihre Schutzgötter des Hauses, die Laren, in Hundsfelle und stellten immer Hunde neben sie (Plut. quaest. Rom. c. 51). Vielleicht haben die Hunde hier einen ähnlichen Character, wie die des erwähnten Dämons oder wie die der Laren der Römer. — Ueber die Verehrung der Hunde bei den alten Peruanern siehe Garcilaso de la Vega, Commentarios Reales I, p. 184. u. vgl. A. v. Humboldt, Ansichten der Natur, I, p. 135.

270) Die Sitte Myrthenkränze zu tragen ist uralt und bei vielen Völkern gebräuchlich (vgl. Herod. I, 132. Plin. XV, 36. u. Athen. XI, 675).

271) Die Codd. A., B. u. P. haben اجرة, Cod. L. احرة, was Golius (nach einer schriftlichen Mittheilung des Herrn Prof. Dozy) in آخرة umändern wollte. Wir finden dieses an den Islâm anklingende «Künftige Leben» in jeder Hinsicht unpassend und halten uns an das heidnisch irdische اجرة.

Es ist einleuchtend, dass die hier beschriebene Ceremonie eine Art Lectisternium ist (s. d. Anmkn. 206, p. 197., 247, p. 226. u. 260, p. 230 f.). Hieronymus zu Jes. 65, 11. berichtet über einen ähnlichen heidnischen Gebrauch folgendes: «Est autem in cunctis urbibus, et maxime in Aegypto et in Alexandria, idololatriae vetus consuetudo, ut ultimo die anni et mensis eorum, qui extremus est, ponant mensam refertam varii generis epulis, et poculum musto mixtum, vel praeteriti anni vel futuri fertilitatem auspicantes» (vgl. Selden. l. c. Synt. I, c. 1, p. 258).

§. 9.

272) Ueber die Bedeutung dieses Monatsnamens siehe Benfey's Monatsnamen, p. 175 f. Dieser Monat hiess bei den Heliopolitanern

nach dem Hemerologium Florentinum Γελουφ und nach dem Leidn. Cod. Γελωμ (s. Ideler l. c. I, p. 440. und Benfey l. c. p. 21 f. vgl. ib. p. 177 f.).

273) خدر entspricht dem hebräischhen חֶדֶר, welches Gemach, Zimmer, Schlafkammer und sehr oft auch Weibergemach und Brautkammer bedeutet; vgl. Gesenius, Thesaur. I, p. 448. — Man denke an das Brautbett, welches am dritten Tage der Eleusinien der Proserpina aufgestellt wurde, welche Göttin, wenigstens bei den Orientalen, mit der Venus identisch war (s. Clemens Alex. Protrept. p. 18. Creuzer III, 369. u. IV, p. 526. vgl. auch die oben Anmk. 158, p. 171. angef. Stelle aus Selden l. c.). — Von den Doriern wird auch berichtet, dass sie für verschiedene Göttinen Betten aufgestellt haben. So berichtet uns Pausanias (II, 17, 2.) von einem Bett der Hera in einem Tempel in der Nähe von Mycene. Wir werden gleich sehen (s. unten Anmk. 275), dass die Hera mit der Aphrodite bei den Doriern in eine Person zusammenfloss. Eben so erwähnt er eines Bettes der Athene in dem Athenetempel zu Tegea (VIII, 47, 2). — Man erinnere sich ferner der Zelte, בָּתִּים, welche die israelitischen Frauen für die Ascherah webten (2 Kön. 22, 7).

Das Heidenthum der alten Welt im Osten, wie im Westen kannte mehrere Zeltfeste. Ein solches Fest, die σκηνικὴ ἑορτὴ (bei Malala p. 284) fand in Rom zur Zeit des Commodus alle drei Jahre im Mai statt. Während der Mai-Iden wurde auch an den Ufern des Tibers ein Zeltfest zu Ehren der Anna Perenna und des Mars-Mamurius gefeiert, das aber nach der Beschreibung (s. Ovid. Fast. III, 225 ff. 389. u. 676. und vgl. Joh. Lydus, de mens. p. 74) einen andern Character, als das unserige hatte, und auch zu einer andern Zeit gefeiert wurde (siehe Movers, Phön. I, p. 497 f.). Die Sakeen der Babylonier, ebenfalls ein Zeltfest, sind bekannt; s. Berosus ap. Athen. XIV, p. 639. u. vgl. Selden. l. c. Synt. II, c. 13, p. 394 f. Münter, Rel. der Babyl. p. 68. Movers, Phön. I, p. 480 ff. und Philox. Luzatto, le Sanscritisme dans la langue assyrienne, p. 73 f., der Sakea vom Sanscrit. Sakhya, amicitia, fraternitas, ableitet, welche Bedeutung mit dem Character dieses Festes wohl übereinstimmt. Aber auch dieses im Monat λώος (= אב = Juli) gefeierte Fest, scheint einen anderen Character und eine andere Bedeutung als das unserige gehabt zu haben. — Aehnliche heilige Hütten oder Zelte, in denen das Idol einer bestimmten Gottheit sich

befand (gr. *ναΐσκος*, *ναΐδιον* u. *ναός*), wurden von den Heiden oft herumgetragen und besonders auf Feldzügen mitgenommen — siehe Amos 5, 26. Act. 19, 24. Diod. Sic. XX, 65. Strabo XIV, 637. u, vgl. besonders Fabricii bibl. antiq. IX, 19, p. 297. Man vergleiche auch die Cella der Römer, die der modernen Bezeichnung Capelle entsprach und die stets nur für eine Gottheit bestimmt war (siehe Gutheri de jure vet. Pontif. II. 3. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 116 f. Rosenmüller, altes und neues Morgenland, IV, Nr. 1107. p. 386. Creuzer l. c. I, p. 249 f. u. II, p. 89. Anmk. 120. u. Hermannn l. c. II, §. 18. p. 75. ib. Anmk. p. 77. Anmk. 1.

274) Cod. A. hat نرسا, B. u. L. نرقبا u. P. برقيا; die Richtigkeit der letzteren Lesart scheint uns unzweifelhaft zu sein. Der Name ברקאי, Barqaï, für die Venus kommt auch in der Mischnah und in der Tosefta vor. In der Mischnah Tract. Jômâ 2, 1. heisst es:

אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה אם הגיע הרואה אומר ברקאי

«Der Vorsteher (der Priester) sagt zu ihnen (den Priestern): geht zu sehen, ob es Zeit zum Schlachten (des Morgenopfers) ist. Wenn es nun Zeit dazu ist, sagt der Wächter: Barqaï».

Damit kann nichts anderes gemeint sein, als: der Morgenstern, die Venus, sei schon erschienen; denn das Morgenopfer wurde in der Morgendämmerung dargebracht; vgl. Mischnah ib., wo es heisst, dass man einmal, durch das Mondlicht getäuscht, das Morgenopfer noch während der Nacht gebracht hat. — Diese unsere Meinung wird durch die Tosefta bekräftigt. In derselben heisst es zu der erwähnten Mischnah:

ר׳ ישמעאל אומר ברק ברקאי ר׳ עקיבא אומר עלה ברקאי

«Rabbi Ism'ael sagt (der Wächter sagte): die Barqaï funkelt; Rabbi 'Aqibah sagt (der W. s.): die Barqaï ist aufgegangen».

Hier ist offenbar der Morgenstern gemeint, denn ברק kann unmöglich von der Morgenröthe gebraucht werden, und עלה ist bei den Rabbinen ein gewöhnlicher Ausdruck für den Aufgang eines Gestirns, wie bei den Arabern طلع.

برقيا, Barqajâ, «die Funkelnde» ist ein sehr passender Name für die Venus. ברק, baraq, scheint ursprünglich funkeln bedeutet zu haben, wie das Funkeln des Schwerdtes (s. 5 Mos. 32, 5. Ez. 21, 15. 20.), das eines Edelsteins (בָּרֶקֶת oder בָּרְקַת, 2 Mos. 28, 17. Ez. 28, 13. der Smaragd) u. dgl., und dann erst auf das Blitzen im engeren Sinne übertragen worden zu sein. بَرَقَ, baraqa, bedeutet: 1) Fulsit, micuit res, Apparuit stella, Splenduit; dann 2) Fulminavit. بَرْق, barq, fulgor, splendor, fulmen. — So kann man nun wohl als sicher annehmen, dass die Venus in Vorderasien unter vielen anderen Namen (vgl. die folgende Anmk.), auch den Namen Barqajâ, «die Funkelnde», führte.

275) Cod. A. hat السنحمه, B. u. L. الشّحميّة u. P. السحمية. الشحمية, esch-Scha'hmijeh, kann heissen: die Glühende, die Hitzige, vom chaldäischen שחם, Gluth, Hitze, welcher Name für die Venus wohl passt. Auch bei den Mendaïten hiess die Venus ܐܠܗܡܬܐ (= ܡܫܚܡܬܐ), die Erwärmende, Erglühende; ferner ܠܒܒܬܐ, die Flammende, und ܢܘܪܒܐܣ, welchen Namen Norberg vom syrischen ܐܬܢܒܪܫ, inflammatus fuit, ableitet; — vgl. das chald. נִבְרְשָׁא, das syr. ܢܒܪܫܐ, ardor; das arab. نبراس und das rabb. נברשת, lucerna; — s. Cod. Naz. I, p. 54. 96. 156. 180. 210. u. Onom. p. 20. — الشحمية od. السحمية kann aber auch vom syrischen ܣܚܡ, niger fuit, abgeleitet werden; — vgl. سخم und سحم und das rabb. שחם und שחמא, schwarz sein und Schwärze, Russ. — Auch dieses Epitheton ist nach orientalischen Begriffen für die Venus wohl passend. Schwarz, d. h. braune Gesichtsfarbe habend, bedeutet im Orient: schön sein, in welchem Sinne man auch das deutsche Wort «brünett» bisweilen nimmt; ich glaube daher, dass die Worte des Mädchens im hohen Liede (1, 5.): שחורה אני ונאוה nicht: «Ich bin, obgleich schwarz, dennoch schön», zu übersetzen sind, sondern: «Ich bin schwarz — d. h. brünett — und schön». Wenn ich mich nicht irre, so kommt es auch in irgend einem arab. Gedichte vor, dass einem schönen Mädchen auch die Schwärze als ein Schönheitsattribut beigelegt wird. Diese Erklärung des Namens esch-Scha'hmijeh oder

Epithal. p. 51. ed. Stephan. u. Hild. not. ad Apulej. l. c.). Bei den Babyloniern hatten die Rosen eine symbolische Bedeutung (Herod. I, 195. vgl. oben Anmk. 195, p. 193). — Die Citronen, اترج, citrus medica (vgl. Sprengel l. c. I, p. 183, der, ohne an das arabische اترج zu denken, das rabbinische אתרוג mit ترنج identificirt), hatten auch in andern Culten eine symbolische Bedeutung; ich erinnere an die μηλοφόροι bei den Persern (siehe Herod. VII, 41.) und an die אתרוגים der Juden während des Laubhüttenfestes.

Die Venus führt öfters den Beinamen Ἄνθεια, die Blumenfreundin (Hesych. s. v.) und ihre anderen Beinamen Εὐστέφανος, die Schönbekränzte und Ἰοστέφανος, die Veilchenbekränzte bei Homer (Odyss. XVIII, 192 u. hym. V, 18), weisen auf die uralte Sitte, ihre Statüe zu bekränzen, hin. Blumenkränze wurden ihr auch oft als Opfer dargebracht (Tacit. hist. II, 3. u. Virg. Aen. I, 416).

279) Ich glaube nicht, dass diese Bestimmung die oben C. I, §. 5, p. 7 f. erwähnten Vorschriften über die Thiere, welche geopfert werden durften (vgl. o. Anmk. 52, p. 81 ff.), aufhebt, sondern ich glaube vielmehr, dass die Worte الذى يقدرون عليه, «welche sie sich verschaffen können», blos quantitativ und nicht qualitativ zu nehmen sind. Oder sollte vielleicht bei diesem Feste eine Ausnahme stattgefunden haben, so dass während desselben auch solche Thiere, welche sonst auf den Altären der Götter nicht dargebracht werden durften, geopfert wurden? Wir haben oben in der erwähnten Anmerkung nachgewiesen, dass auch die übrigen alten heidnischen Völker in der Regel nur die sogenannten reinen Thiere opferten, und dass andere Thiere, wie auch Menschen, nur zu bestimmten Zeiten und bei ausserordentlichen Fällen geopfert wurden; vielleicht war dies auch hier der Fall; vgl. oben C. VII, p. 42. u. unten Anmk. 361.

280) Die Heiden hatten unter ihren Gottheiten auch solche, welche sie als unbekannte — Dii ignoti, ἄγνωστοι θεοὶ oder θεοὶ ξενικοὶ — bezeichneten, die sie anriefen und an die sie auch Gebete richteten (s. Fabricii bibl. antiq. VIII, 20, p. 260 f. ib. IX, 18, p. 295 f.

281) Die Heiden hatten auch Gottheiten, welche als entfernt und abwesend betrachtet wurden. So hatten z. B. unsere Harraniter einen «Götzen des Wassers», eine, wie es scheint, harrani-

tische, aber aus einer gewissen Ursache nach Indien ausgewanderte Localgottheit, die nur einmal jährlich zum Besuch in die Nähe ihrer ursprünglichen Heimath gekommen sein sollte (s. oben C. VI, p. 40 f. u. unten Anmk. 349). Ueberhaupt finden wir, dass die alten Heiden gewisse Mittel anwandten, um entweder fremde Gottheiten zu entführen oder die eigenen gegen solche Entführungsversuche zu schützen. Plutarch behauptet nach einigen römischen Geschichtsschreibern, dass es gewisse Zauber- und Beschwörungsformeln gebe, wodurch man die Götter aus den Städten der Feinde herauslocken und sie zu sich bannen könne (vgl. Macrob. Sat. III, 9., der ein solches carmen evocationis nach dem fünften Buche der rerum reconditarum des Sammonicus Serenus mittheilt und Lobeck, Agl. p. 273 ff.), und dass die Römer sich dieses Mittels oft bedient hätten (siehe Plin. XXIV, 102. u. vgl. Gutheri de vet. jure Pontific. IV, 1. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 172). Er sagt ferner, dass die Tyrier die Bildsäulen der Götter — aus eben diesem Grunde — mit Banden festmachten, und dass andere Völker sogar Bürgschaft verlangten, wenn sie die Götterbilder zum Bad oder zur Reinigung brachten (vgl. Lobeck, Aglaoph. p. 275. Creuzer l. c. II, p. 615 und Hermanns Antiq. II, §. 18. Anmk. 18, p. 80). Aus diesem Grunde, glaubt er, hätten die Römer verboten, von ihrer Hauptschutzgottheit zu reden, den Namen derselben auszusprechen u. s. w. (s. quaest. Rom. c. 61. u. vgl. oben Bd. I, Buch II, C. II.) Wir finden auch wirklich oft, dass die Götzenbilder mit Ketten angeschmiedet waren und zwar ausdrücklich desshalb, damit sie nicht auswandern möchten (s. Athen. XV, p. 572. Schol. Pind. Ol. VII, 93. Pausan. III, 15, 5. 8. u. VIII, 41, 4. u. vgl. Spanh. ad Callim. Pallad. 33. 39. u. Dougtaei Anal. I, 151). — Lucian erzählt auch von einem Bilde zu Hierapolis, von den Assyriern das Wunderbild genannt, welches zweimal des Jahres zum Meere wanderte, zur Zeit, wo das Wasser daselbst geholt wurde (de Dea Syr. §. 33). Beim Feste der Persephone und der Demeter, eben so bei dem der Astarte in Phönizien, bildete das Verschwinden dieser Göttin, das gewiss an irgend eine Sage von einer Auswanderung oder Entfernung derselben geknüpft ist (vergleiche die Festgebräuche beim Adonisfest), den Hauptmoment dieses Festes. Dieses Fest der verschwundenen oder flüchtigen Göttin wurde auch in Aegypten gefeiert (s. Movers, Art. Phön. l. c. p. 354, Anmk. 45. u. 46. und p. 423). Nach der Sage der Solymier (ap. Plut. de defect. or. c. 21) soll Saturn von ihnen, nachdem er ihre drei Führer getödtet hatte,

nach irgend einem Ort, den sie selber nicht anzugeben wussten, ausgewandert sein. Ich erinnere hier auch an das Fest der Eryciner in Sicilien, Anagogia genannt, welches zu Ehren der Aphrodite bei deren Abfahrt nach Libyen gefeiert wurde (Aelian. H. A. IV, 2. u. V. H. I, 15).

282) Die heidnischen Religionen des Orients kannten eben so gut Nymphen, Najaden und Sirenen, wie die des Occidents. Die Mendaïten hatten Genien ܙܪܝܢܝܬ, Zarînît, ܠܚܘܢܐ, Lechonô u. ܠܬܝܪܐ, Lathîrê, genannt, welche Meerungeheuer sind und die Seereisenden durch ihren Gesang zum Schiffbruch bringen (s. Cod. Naz. II, p. 196. III, p. 296, u. Norbergs Onom. p. 47. u. 86). Philo Byblius erwähnt (Sanchonj. ed. Orell. p. 32) einer ausgezeichneten Sängerin, Namens Sido, welche als Erfinderin der Lieder und als Tochter des Meergottes Pontus galt, und die Movers für eine Sirene hält (s. Phön. I, p. 664). Die Phönizier verehrten auch manche Quellen, deren Nymphen in der Mythe gefeiert werden (Nonn. Dionys. 40, 359. u. 542. vgl. Movers l. c. p. 667). Ich erinnere auch an die phönizische Nymphe Anobret (= עין עוברת), welche die Phönizier für die Stammmutter der Juden hielten (s. Euseb. pr. ev. I, 10. vgl. Movers l. c. p. 87 u. 131), und an die Nymphe Beroe, die Tochter der Baaltî und des Adonis (s. Nonn. Dionys. 41, 155).

283) Wir werden weiter unten Anmk. 292. aus Ideler nachweisen, dass die Syrer, wie die meisten Völker des Alterthums, ihre Monate nach dem Monde rechneten; (die in der neueren Zeit aufgestellte Ansicht, dass die Juden zur Zeit des zweiten Tempels nicht mehr nach dem Monde rechneten, muss jeder Kenner der rabbinischen Literatur und der älteren jüdischen Institutionen als grundfalsch bezeichnen). Es ist nun sehr wahrscheinlich, dass die heidnischen Syrer, selbst nachdem sie den julianischen Kalender und dessen Sonnenjahr angenommen hatten, in religiöser Beziehung ihre alte Rechnung beibehielten. Daraus erklärt es sich, warum in unserem Festkalender der 30. als der Anfang eines neuen Monats bezeichnet wird, während wir sonst aus el-Fergânî (elem. astr. p. 3) wissen, dass der erste Kânûn im neuen syrischen Kalender 31 Tage hatte. Was aber den Namen des neuen Monats, Reïs-el-'Hamd, anbetrifft, so glauben wir, dass die syrischen Heiden neben den gewöhnlichen bekannten syrischen Monatsnamen, die ohne Zweifel gar nicht semitischen Ursprungs sind, auch andere hatten, deren Ursprung theils ein religiöser, theils ein ökonomischer war. Zu

ersteren rechnen wir den hier erwähnten Monatsnamen, welcher wahrscheinlich von dem grossen feierlichen Gebet, welches der Priester den ersten dieses Monats verrichtete (s. den sogleich folg. Text), herrührt; zu letzteren den oben §. 12, p. 36. erwähnten Monatsnamen, Schahr-el-Tamr, Dattelmonat, welcher den 30. März begann; vgl. unten Anmk. 309, p. 251).

An Parallelen bei andern Völkern fehlt es nicht. Die alten Perser hatten neben ihren gewöhnlichen Monatsnamen auch solche, welche eine physikalische und ökonomische Bedeutung hatten, so z. B. ماه نو, Mâhi-Nau, der neue Monat, welcher dem altpersischen Bahmân und dem neupersischen Ardibehischt (April) entspricht, ferner نوبهار, Nau-Bahâr, der neue Frühling, dem altpersischen Asfendarmed und dem neupersischen Chordad (Mai) entsprechend u. s. w. (s. Hyde, de relig. vet. Pers. p. 196. u. Benfey, Monatsnamen, p. 130 f.). Ebenhierher gehören die deutschen Monatsnamen, wie Hornung, Heu-, Wein- und Wonnemonat, neben den römischen Monatsnamen, welche schon zur Zeit Carls des Grossen aufgekommen sind.

284) Diese Zahl scheint keine willkürliche, sondern eine bestimmt vorgeschriebene gewesen zu sein, wie im Heidenthume dergleichen Dinge überhaupt niemals willkürlich waren. So lesen wir weiter unten in dem Berichte des Mohammed Abû-Thaleb Dimeschqî, dass die Götzenbilder in den Tempeln der Ssabier auf Unterlagen standen, deren Stufenzahl genau vorgeschrieben war. Die Stufen der Sonne nämlich waren 6, die des Mondes 3, die des Mars 7, die des Mercur 4, die des Jupiter 8, die der Venus 7 und die des Saturn 9 (s. unt. Text Nr. III). Auch die Griechen legten auf solche scheinbar gleichgültige Dinge ein grosses Gewicht. So stellten sie ihre Tempel und die Säulen des Vorhauses auf Unterlagen, deren Stufenzahl eine ungerade war, damit der Besuchende sowohl die unterste als auch die oberste Stufe mit dem rechten Fusse betreten könnte (s. Vitruv. III, 3. Böttigers kl. Schriften I, p. 283. Bötticher, Tektonik, p. 125 ff. und Hermann l. c. §. 19, p. 81. und p. 94, Anmk. 9).

285) Es verdient beachtet zu werden, dass hier immer ungerade Zahlen vorgeschrieben sind. «Numero Deus impare gaudet» (Virgil. Bucol. Ecl. VIII, 75.) war das Glaubensbekenntniss des Westens wie des Ostens. Auch die Rabbinen hatten einen ausserordentlichen Abscheu vor der geraden Zahl; durch diese, glaubten

*

sie, zöge man die bösen Geister herbei, riefe man Bezauberungen hervor und setzte man sich allen möglichen Gefahren aus. Sie haben unendlich viele Vorschriften gegeben, damit die gerade Zahlen, זיגות, «Paare», vermieden werden könnten, — Vorschriften, welche in die winzigsten Dinge und Verhältnisse des Lebens eingriffen. Dass diese Meinung nicht dem Pythagoräismus entlehnt ist, ist einleuchtend, da sie demselben in dieser Ausdehnung und in dieser Auffassung ganz unbekannt war. Eben so einleuchtend ist es aber, dass die Rabbinen nicht die Erfinder dieser abergläubischen Idee sind, da dieselbe weder in der Bibel, noch selbst, so viel mir bekannt ist, in der Mischnah irgend eine Basis hat. Sie muss also in ganz Vorderasien unter den Juden sowohl, wie unter Heiden, verbreitet gewesen sein. Von den Occidentalen schreibt Plato die ungerade Zahl den olympischen Göttern und die gerade den Dämonen zu (de legg. IV. vgl. Plut. de Is. c. 26. und oben Anmk. 238, p. 232). Auch bei Livius (X, 6. u. 9.) findet sich die Bemerkung, dass nach dem Grundsatze der Auguren die Zahl der Augurien immer ungleich sein müsse. — Aus derselben Quelle mögen die hier vorgeschriebenen ungeraden Zahlen geflossen sein. Nach den cabbalistischen Vorschriften müssen die Weiden, הושענות, Hôschanôt genannt, welche die Juden bis auf den heutigen Tag am siebenten Tage des Laubhüttenfestes beim Gebete in der Hand halten, ebenfalls 3 oder 5 oder 7 Mal an die Erde oder an eine Bank geschlagen werden.

286) Der Gebrauch, beim Gottesdienste mit einem Stabe u. dgl. sich selbst oder Andere zu schlagen, kommt im heidnischen Cultus oft vor. Am grossen Jahresfeste der eleusinischen Ceres legte der Priester eine Maske der Athene Cidaria an und schlug mit Stäben nach einer vorgeschriebenen Weise oder: patrio quodam ritu die auf der Erde Stehenden («ῥαβδόμοις κατὰ λόγον δή τινα τοὺς ἐπιχθονίους παίει ὁ ἱερεύς», Pausan. VIII, 15, 1. vgl. darüber Creuzer l. c. IV, p. 267. u. Sainte-Croix, recherch. sur les myst. du pagan. II, p. 29 f.). Die Geisselung der Jünglinge in Sparta scheint ebenfalls eine gottesdienstliche Handlung gewesen zu sein, denn nach Pausanias (III, 16, 7.) hätte Lycurgus diese Einrichtung statt der ehemaligen Menschenopfer der Diana daselbst eingeführt. — Nach Herodot (II, 40) schlugen sich die Aegypter immer beim Verbrennen der Opfer. Eben so schlugen sich nach ihm (II, 42.) die Thebaner am Feste des Zeus, bevor sie den heiligen Widder begruben

und eben so am Feste der Isis zu Bubastis (ib. II, 61. vgl. ib. 132). Er erzählt ferner (II, 63.) von einer religiösen Schlägerei zwischen den Priestern und dem Volke, die in Aegypten an den Pforten des Tempels zu Papremis stattfand, wobei Mancher sogar zuweilen einen blutigen Kopf davon getragen haben soll. Ich erinnere noch an die Frauen, welche sich nach Hesychius (II, p. 622, Albert) während des Demetrienfestes mit kleinen aus Baumrinden verfertigten Stricken geisselten. Creuzer meint (l. c. IV, p. 440 f.), dass solche Geisselungen in vielen Tempeln des Alterthums gewöhmlich waren; er verweist auf Spanh. ad Callim. Del. v. 321 u. auf Wernsdorf ad Himer. p. 780, wo viele literariche Notizen angeführt sind. «De Lacedaemoniorum διαμαστιγώσει v. Meurs. in Misc. Laconicis et Boilav. in hist. flagellant. p. 70 qui etiam de flagellationibus *Aegyptiorum* aliorumque in *sacris Isidis*, *Magnae deae*, *deae Syriae* et *Scythae Dianae* et de *Arcadibus* flagellantibus se in honorem Panis, nec minus de ariolis et Lupercis flagellantibus aliosque de quibus videbis etiam Lemonium notis ad varia sacra p. 356 u. 361»; Fabricii bibl. antiq. XI, 32, p. 413; vgl. Plut. de Isid. c. 26, wo gleichfalls von Festen die Rede ist, wo man sich schlug. Er bezeichnet diese Feste als solche, welche zu Ehren der in den Lufträumen sich befindenden abstossenden und finstern Wesen gefeiert wurden.

287) In Cod. L. ist ausdrücklizh مَلْكُم vocalisirt.

288) In vielen Culten war es Sitte, dass der erste Priester bei grossen Feierlichkeiten Gebete für das öffentliche Wohl verrichtete. Ich erinnere hier an die Gelübde und Gebete des ersten Priesters — *ἄρχων βασιλεύς* — bei den Eleusinen für das ganze attische Volk (s. die Nachweisungen darüber bei Creuzer l. c. IV. p. 481, Anmk. 283). und an den jüdischen Hohenpriester, der am Versöhnungstage im Allerheiligsten ein Gebet für das Wohl und Gedeihen des israelitischen Volkes und sogar für andere Völker verrichtete (s. Mischn. Tract Jômâ 7, 1. u. Tosefta im Talmûd ib. f. 70, *a*. u. vgl. Joseph. cont. Apion. II, 23). Wie bei den Juden in der alten Zeit und noch jetzt zum Theil, bei denen der Vorbeter für Alle betet, so war es auch bei vielen heidnischen Völkern des Alterthums. «*Sacerdos* vel *Monitor*», heisst es bei Fabricius (bibl. antiq. XI, 12, p. 365 f. nach Sartorius, de Hypocrisi gent. cir. Deor. cul. c. 7) «praeibat preces, ac de scripto quidem, ne quid verborum praeteriretur aut praeposterum diceretur, rursusque alius custos erat qui attenderet,

*

alius qui faveri linguis juberet etc.» Dieses ist aus Serv. ad Virg. Aen. III, 407. und Festus p. 88 entnommen, vgl. oben Anmk. 36, p. 63 f.)

289) Nach der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion und nach der Unterdrückung des Heidenthums scheinen die Heiden oft ihren Gebeten Verwünschungen gegen ihre Unterdücker beigemischt zu haben.

Verwünschungen und Flüche, *ἀραί*, *κατάραι*, machten bei den Griechen eine besondere Art von Gebeten aus, die in vielen Fällen mit gottesdienstlichen Gebräuchen verbunden waren (s. Plut. de def. orac. c. 22. Märker, das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, p. 115 ff. E. v. Lassaulx, über den Fluch bei den Griechen und Römern, vor dem Würzburger Sommercatalog 1843 und Hermann, Antiq. II, §. 22, p. 91 f. ib. Anmk. 1. u. 2. p. 96).

290) Bei diesem Namen kann man zunächst an keine andere Gottheit als an Mars denken, der nach Jamblichus (ap. Julian. or. IV, p 150) in Edessa unter dem Namen *Ἄζιζος* (=عزيز) verehrt wurde. Bei Orelli findet sich auch eine Inschrift: «Deo Azizo Bono» (s. Orelli Inscript. select. lat. collectio T. I, no. 4968 u. vgl. Movers, Phön. I, p. 367 f. u. Art. Phön. bei Ersch u. Gruber, III, 24, p. 399). Eine andere Inschrift, in welcher der Name Azizus vorkommt, theilt Bayer (hist. Osrh. p. 139) mit. Bei Josephus (Antiqq. XX. 7, 1.) kommt ein König von Emessa, Namens *Ἄζιζος*, vor, und auch Assemanni kennt einen jacobitischen Patriarchen, Namens 'Azîz bar Zabta (Bibl. or. II. Diss. de Monoph. s. v. ܥܙܝܙ ܙܒܛܐ). Dieser Beiname ist auch für Mars sehr passend, da alle seine übrigen Beinamen der Rüstige, Muthige u. s. w. bedeuten (vgl. Creuzer l. c. II, p. 610 ff). Wahrscheinlich ist dieser 'Azîz, mit dem Sadid (= שדיד) des Sanchoniathon (p. 30) identisch. Die Form عزوز steht neben der andern عزيز, wie der Name des Königs von Tyrus in den Büchern der Könige חִירָם, 'Hîram (2 Sam. 5, 11. u. 1 Kön. 5, 15.) neben dem in der Chronik חוּרָם, 'Hûram (2 Chron. 2, 2). Es fragt sich aber nun, was die weibliche Form التي كانت,

«welche war», bedeutet, wenn hier von Mars die Rede sein sollte? Es bleibt uns daher nichts übrig, als anzunehmen, dass entweder unser christlicher Berichterstatter sein Original nicht verstand (vgl. oben C. X, p. 52) und عزوز für eine weibliche Gottheit hielt, oder dass عزوز, 'Azûz, ein Beiname der Venus war. In der oben (Bd. I, Buch I, C. IX.) nach dem Mo'ag'gem-el-Boldân angeführten Stelle führte die Venus bei den Ssabiern den Beinamen عوز, 'Uz. Wir haben keinen Grund diese Nachricht zu bezweifeln, da dieser Beiname dem Character der Venus wohl entspricht; denn ܥܘܙܐ, 'Uzô, heisst: impetus, aestus, ardor, vis, vehementia, auch die Jugendkraft (s. Bernstein, Chrest. Syr. p. 24. u. Lex. Syr. p. 267). Auch sonst erscheint die Venus vielfach mit Mars in Verbindung. Bekanntlich macht die Fabel den Mars zum glücklichen Liebhaber der Venus (Od. VIII, 267 ff.). In einem Marstempel zu Athen befanden sich nach Pausanias (I, 8, 4.) zwei Bildsäulen der Venus. Diese hatte auch als Siegerin die Attribute des Mars, nämlich Helm, Schild, Lanze, Schwerdt und die Victoria auf der Hand (s. Jacobi, Handwörterbuch der griech. u. röm. Mythol. Art. Aphrodite, p. 110). Ihre ältesten Schnitzbilder waren bewaffnet, und ihre Beinamen Ἄρεια und Συμμαχία deuten ebenfalls auf ihren kriegerischen Character hin (s. Paus. II, 4, 7. III, 17, 5. 15, 8. 23, 1. VIII, 9, 3). Dieses Alles weist deutlich darauf hin, dass die Ideen, welche diese beiden Gottheiten repräsentirten, verwandt waren. Es ist daher ganz natürlich, dass die Venuss da عوز oder عزوز hiess, wo Mars عزيز genannt wurde. Wir erinnern noch hier an die Persephone, welche nach Suidas (s. v.) den Beinamen Ἀζησία führte, welchen Namen Movers (Phönizier, I, p. 367) «die Starke» deutet; wir erinnern ferner an die altarabische Göttin العزى (s. Pocock. Spec. hist. Arab. p. 89 f.). — Hat nun die Venus in der Umgebung von Harrân عوز geheissen, so kann عزوز eine Nebenform sein. Demnach wäre hier vom Venuscultus die Rede, so dass der Priester um die Wiederherstellung des früheren Glanzes desselben bittet; dies würde auch mit dem Ba'altî-Venusfest dieses Monats im Zusammenhang stehen.

Haben wir nun festgestellt, dass die Venus in Vorderasien den Beinamen عزوز, 'Azûz, od. عوز, 'Uz, führte, so wird es uns leicht werden,

einen klangreichen Namen des Alterthums etymologisch zu erklären; wir meinen den Namen *Βηρωσσός*. Dieser Name ist seit Jos. Scaliger bis auf Richter, dem vorletzten Herausgeber der Fragmente dieses Historikers, auf die verschiedenartigste Weise erklärt worden; so z. B. von פרעש, בר הושע, בר איש u. s. w. (vgl. Richter, fragm. Berosi etc. p. 1). Alle diese Etymologien sind offenbar falsch, und wir glauben diesen Namen einfach von ביר עז oder ביר עזא, Ber-'Uz oder Ber-'Uzô, d. h. Aphroditensohn (vgl. Aphrodisias) abzuleiten. Die Form ביר ist eben so häufig wie בר, ja im Hierosolomitanischen Talmud ist sogar jene Form viel häufiger als diese; das י haben die Griechen immer durch η wiedergegeben, wie بيل durch *Βὴλ* und die Orientalen haben umgekehrt η durch ي und ى transcribirt, wie z. B. *Ἄρης* durch اريس oder انس (vgl. oben Anmk. 155, p. 159 f.).

291) Das sinnlose الانسياء der Codd. A. und P. habe ich in الاشياء verwandelt. — In den Codd. B. und L. sind die Worte von التى — باقامة ausgefallen, offenbar aus Versehen, da die Worte التى وصفنا, welche alle Codd. haben, sonst ganz beziehungslos stehen würden.

§. 10.

292) Vgl. oben C. I, §. 6, p. 9. u. Anmk: 66, p. 98.

Wir halten dieses Fest für ein Neu- oder Vollmondsfest, welches nur einmal jährlich gefeiert wurde, wie dies bei den Aegyptern der Fall war. Die Syrer hatten nach Ideler (Handb. d. math. u. techn. Chronol. I, p. 433) zur Zeit der Seleuciden ein gebundenes Mondjahr, unter der römischen Herrschaft aber nahmen sie den julianischen Kalender, jedoch mit einigen Abänderungen, an. Da es aber sehr möglich, ja sogar wahrscheinlich ist, dass die heidnischen Syrer in religiöser Beziehung ihren heidnischen Kalender beibehalten haben (vgl. Lepsius, Chronologie der Aegypter, I, p. 156 ff. u. 225., wo dieselbe Erscheinung auch bei andern Völkern nachgewiesen wird, die ein Sonnen- und Mondjahr zugleich hatten und die manche Feste nach dem Mondmonat feierten, obgleich sie sonst nach Sonnenmonaten rechneten), so kann der 24. wohl in die Zeit des Neu- oder Vollmonds fallen. Die Aegypter haben nicht alle Voll-

monde gefeiert, sondern nur einen jährlich (Herod. II, 47. Plut. de Is. c. 8. u. Aelian. H. A. X, 16., wo aber nicht angegeben ist, welcher Neumond gefeiert wurde). Die Aegypter feierten ferner jeden Neumond, wie viele alte heidnische Völker und wie unsere Ssabier (s. oben C. I, §. 6, p. 8. Anmk. 61, p. 94 f. und vgl. oben §. 13, p. 37. u. unten Anmk. 317), daneben aber feierten sie besonders den Neumond des Phamenoth, als das Fest der ἔμβασις Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην (Plut. de Is. c. 43). Lepsius bemerkt (l. c. I, p. 157, Anmk. 1), dass dieser Neumond dessbalb gefeiert wurde, weil der Vollmond zu dieser Jahreszeit, in der Winterwende, am höchsten am Himmel stehe. Wahrscheinlich hatte dieses Fest auch bei unsern Harranitern, bei denen der Mondcultus eine so grosse Rolle spielte (s. oben Bd. I, Buch I, C. IX. und Bd. II, oben C. IV, p. 22. C. V, §. 1, p. 23 f. u. die Anmkn. 154, p. 156 ff. 163, p. 183 f.), irgend eine astronomische Bedeutung. Wir erinnern hier noch an das bekannte Fest der Römer, Natales Solis invicti, welches den 25. December gefeiert wurde, und an das siebentägige Fest der Aegypter, Dies natalis des Apis (Plin. H. N. VIII, 71. Solin. c. 32. Ammian. Marc. XXII, 15.), der mit dem Monde in Zusammenhang steht (s. Biot im Journ. des Savants, 1843, août p. 481. Röth l. c. Not. p. 113 f. 154. u. Lepsius l. c. p. 133, Anmk. 1. 157, Anmk. 4. bes. aber p. 160, Anmk. 3., wo viele Belege dazu angeführt sind). Ferner erinnern wir an das jährliche Geburtsfest der der Selene entsprechenden Göttin am Tritonsee, welche durch Kampfspiele verehrt wurde: «.... Tritonis: unde et Minervae cognomen inditum est, ut incolae arbitrantur, ibi genitae: faciuntque ei fabulae aliquam fidem, quod, quem natalem eius putant, ludicris virginum inter se decertantium celebrant», Pomp. Mela I, 7; vgl. Herod. IV, 180. Apollod. III, 12, 3. und Nonn. Dionys. XIII, 369., s. auch Plut. de Is. c. 42, wo von einem Geburtsfest der Augen des Horus im Monat Epiphi (Juli) in Aegypten die Rede ist und wo ein Buch, betitelt: «Geburtsfest des Horus», erwähnt ist.

293) Vgl. oben Anmk. 52, p. 81 ff. u. Anmk. 279, p. 240.

294) Vgl. oben §. 9, p. 33. u. Anmk. 53, p. 84 ff.

295) داذى ist offenbar das griechische δᾳδίον (neugriech. δαδί), Deminit. von δαΐς, δᾴς, Kienspan, Kienfackel. Ueber das Verbrennen dieser Fackeln vgl. unten unsern «Excurs» zu C. IX.

296) Ueber die Bedeutung der Fichte im heidnischen Cultus vgl. oben Anmk. 241, p. 223 ff.

§. 11.

297) Im Cod. L. ist dieser Monatsname شُبَاط, Schobath, vocalisirt. Bei den Syrern hiess dieser Monat gewöhnlich ܫܒܛ, Scheboth, eben so bei den Juden שְׁבָט. Bei den Heliopolitanern hiess er nach dem Hemerologium und dem Leid. Cod. wie bei unseren Harranitern Σοβαϑ (s. Idelers Handbuch, I, p. 440. u. Benfeys Monatsnamen, p. 21 f. u. 177). Auch der Kâmûs giebt dem Worte die Form von غُرَاب, und Niebuhr, Beschr. v. Arab. p. 109, schreibt Schubâd. Ueber die Bedeutung dieses Monatsnamens s. Benfey l. c. p. 159 ff.

298) Vgl. oben C. I, §. 4, p. 7. Anmk. 43, p. 76.

299) Vgl. oben Anmk. 42, p. 74.

300) Ueber die Verehrung der Sonne, als einer wohlthätigen und zugleich als der höchsten Gottheit nach dem höchsten Wesen bei den heidnischen Völkern überhaupt, siehe oben Bd. I, Buch II, C. II. u. oben C. IV, p. 22. Anmk. 153, p. 156.

301) Vgl. oben C. I, §. 4, p. 7. Anmk. 42, p. 71 f. und oben §. 8, p. 32.

302) Vgl. oben §. 6, p. 29. u. Anmk. 238, p. 217 ff.

303) Wir wollen hier nicht unbemerkt lassen, dass ein ähnlicher Gebrauch, wie der hier erwähnte, nämlich, dass während eines gewissen Zeitraums die Gebete nur an eine Gottheit gerichtet werden, sich auch bei den Griechen findet. Bei diesen wurden während der Linäen des Monats Gamelion (= Januar, ungefähr zu derselben Zeit wie hier) alle Tempel geschlossen und nur der des Dionysus, dessen Fest eben damals gefeiert wurde, blieb offen (siehe Athen. X, 49. u. Hermann l. c. §. 58, p. 302. ib. p. 306 f. Anmk. 6. u. vgl. Müller, Etrusk. II, p. 98).

Nach Menander aus Ephesus (ap. Josep. antiq. VIII, 5, 3.) feierten die Phönizier im Monat Peritius (begann den 16. Februar und schloss am 18. März, s. Noris, annus et epochae Syromacedonum, p. 384. und Ideler l. c. I, p. 435) das Fest der Erweckung (ἔγερσις) des Heracles (s. Movers, Art. Phön. l. c. p. 421 f.). Ob dieses Fest zu dem ziemlich gleichzeitigen Feste der Harraniter zu

Ehren der Sonne in irgend einer Beziehung steht, wollen wir hier ununtersucht lassen.

§. 12.

304) Ueber die Bedeutung dieses Monatsnamen, in welchem das ذ dem hebr. und aram. ד raphatum zwischen zwei Vocalen entspricht, s. Hyde, de relig. vet. Pers. c. 2, p. 63. u. 191. u. Benfeys Monatsnamen, p. 61 f. u. 121.

305) Vgl. oben C. I, §. 4. p. 6 f. u. Anmk. 42, p. 75 f.

306) Vgl. oben Anmk. 41, p. 74. Dieser Monat, der Elaphabolion nämlich, war bei den Griechen der Artemis als Mondgöttin heilig; vgl. Hermann l. c. §§. 59. u. 60.

307) Siehe oben §. 8, Anmk. 263, p. 233. und vgl. Anmk. 201, p. 194 ff.

308) Die Codd. haben للاريس statt لاريس; vgl. oben Anmk. 155, p. 159 f. — Im Westen war sogar der ganze Monat März dem Mars geweiht und nach ihm benannt.

309) Ueber diesen Monatsanfang s. oben die Anmk. 283, p. 242 f. u. vgl. Anmk. 292, p. 247 f. — Der Name «Dattelmonat» erklärt sich daraus, dass im Februar am Stamme der Palme aus den Fugen der untersten Zweige lange, mit einer lederartigen Haut verschlossene Gehäuse hervorkommen, die im Mai aufspringen und an männlichen Bäumen Blüthen, an weiblichen Knöpfe treiben. Erstere werden ungefähr im Monat März abgepflückt, der Länge nach durchschnitten und auf die weiblichen kleineren gesteckt (siehe Kämpfer, amoen. exot. 707. Hasselquist, Reisen, 133. u. 233. Schaw, Reisen, 125. Thevenot, Reisen, II, 170. u. Winer l. c. I, p. 253).

Es ist eigenthümlich, dass das hier zur Fixirung der Lesart und Bedeutung von تمر gebrauchte قسب im Talmud als קשבא vorzugsweise die Palme selbst bedeutet, so wie das arabische تمر, Dattel, das hebräische תמר, Dattelpalme ist. Tract. 'Abodah-Zarah f. 14, *a.* wird חצב (= غضب, palma, vgl. Mischnah Kilaïm 1, 8. Talm. Tract. Sabb. f. 128, *a.* Midrasch, Gen. §. 32. u. Sprengel l. c. I, p. 181) durch קשבא erklärt. Tract. Babâ-Qamâ f. 58, *b.* ist auch die Rede von einem Manne, welcher ein קשבא abgehauen, aus

welcher Stelle unzweifelhaft hervorgeht, dass קשבא die **Palme** selbst heisst. Nur eine Stelle ist mir bekannt, wo קשבא in der Bedeutung **Dattel** zu stehen scheint (s. Megillah. f. 7, *b*.).

310) Die **Theogamien** nahmen in der practischen, wie in der theoretischen Theologie der heidnischen Religionen des Westens eine bedeutende Stelle ein; sie bildeten einen Gegenstand der Kunst, veranlassten gewisse Feste und gaben den Träumern Stoff zum Grübeln. Auf antiken Vasen wurden oft Götterhochzeiten dargestellt (s. Creuzer l. c. III, p. 486). Die Phönizier hatten viele Feste zum Andenken der Theogamien, von denen eins im **Frühling**, also ungefähr zu derselben Zeit wie das hier erwähnte, gefeiert wurde (siehe Movers, Art. Phön. bei Ersch u. Gruber, p. 401. u. 422). Bald in **Theben**, bald in **Samothracien** wurde das berühmte Vermählungsfest des **Cadmus** mit der **Harmonia** gefeiert (siehe Movers, Phön. I, p. 516), und der jämmerliche Kaiser **Eliogabalus** befahl, die Mondgöttin von Carthago zu holen, um sie mit dem Sonnengott zu vermählen, bei welcher Gelegenheit er alle Bewohner Roms und Italiens ein Fest begehen und Gastmähler und allerlei Belustigungen öffentlich und zu Hause veranstalten liess, «weil die Götter Hochzeit feiern» (Herodian. V, 6). Eliogabalus war bekanntlich ein Syrer und führte Gebräuche des syrischen Cultus in Rom ein. In Athen wurde auch das Vermählungsfest des Zeus mit Hera in einer Zeit, die sich nicht genau angeben lässt, gefeiert (siehe Phot. lex. p. 103. Hermann l. c. §. 62, p. 325. ib. p. 328, Anmk. 28. u. vgl. Ib. §. 32, p. 156, Anmk. 16. und Müller in der Hall. Encycl. I, 33. p. 290). Ein eben solches Fest wurde auch auf der Insel **Samos** gefeiert (s. Lactant. inst. Christ. I, 17. Polyaen. strateg. I, 23. Athen. XII, 30. Böttiger, Kunstmythol. II, p. 235. Panofka, res Samior. p. 51. und Hermann l. c. §. 66, p. 344. ib. p. 346. Anmk. 18), in **Kreta** (s. Diod. Sic. V, 72. u. Hermann l. c. §. 67, p. 349), und in **Syracus** die Vermählung Plutos mit der Persephone (s. Poll. Onom. I, c. 1, §. 37, p. 25. Schol. Pindar. Olymp. VI, 160. vgl. Diod. Sic. V, 2. u. Sainte-Croix, rech. sur les myst. II, p. 40. u. 82). Nach **Suidas** hat **Hipparchus Stagirita** ein Buch geschrieben, betitelt: «*τί τὸ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ παρὰ θεοῖς, καὶ τίς ὁ γάμος*» (vgl. Fabricii bibliogr. antiq. VIII, 7, p. 235). Bekannt ist es, dass **Jamblichus**, **Julian** und viele Andere die Theogamien als die Vereinigung der wirkenden und empfangenden Kräfte der Natur zu erklären suchten. Vergleiche Plin. II, 5., wo er gegen die Idee der Theogamien eifert,

und Julian. or. V, p. 316 ff. — Noch die spätere orientalische Theosophie führt das Princip der Vermählung und Zeugung durch die ganze geistige und sinnliche Welt hindurch (s. Fleischer, Catal. codd. mss. or. bibl. Sen. Lips. p. 492, col. 1).

311) Ueber die Bestandtheile und den Gebrauch des Stibium, arabisch كُحْل, hebräisch פּוּךְ, s. Winer l. c. Art. Schminke, Gesen. Thes. s. v. כחל, u. Lane, Manners and Customs, I, p. 41. u. 42.

312) Zu den Gegenständen, welche die Heiden bei ihrem Cultus gebrauchten und daher von einem Israeliten nicht an sie verkauft werden durften, rechnet die Mischnah ('Abodah-Zarah 1, 4. vgl. oben Anmk. 309, p. 251 f.) auch חצב (= خُصْب), palma und spatha palmae, was auch von den Talmudisten l. c. f. 14, *a.* durch קשבא erklärt wird (s. oben l. c.); ferner דקל טב, was im Talmud (l. c.) durch פירות דקל טב, die Frucht einer guten Palme — d. h. wohl: gute Datteln — erklärt wird; endlich auch נקלס, dactyli Nicolai, eine Art Datteln, die grösser als die gewöhnlichen sind (s. Plin. XIII, 4, 9. u. Freunds lat. Wörterbuch s. v. Dactylus). — Wir werden weiter unten (Anmkn. zu Text III, §. 6.) nachweisen, dass Palmzweige im heidnischen Cultus oft gebraucht wurden. Den Gebrauch der Datteln aber bei solcher Gelegenheit fand ich ausser in der eben citirten Mischnah und an unserer Stelle nirgends erwähnt.

313) Ist darunter vielleicht der böse Geist zu verstehen, von dem die Griechen glaubten, dass er im Leibe sich aufhalte und die Zukunft verkünde, von welchem auch jene Art von Divination sich herschreibt, welche die Griechen *ἐγγαστριμαντεία* nannten (vgl. Plut de defect. Orac. c. 9. Schol. Arist. Vesp. 1014. Euseb. Comm. in Jes. c. 45. Hesych. s. v. *ἐγγαστρίμυθοι* und Fabricii bibl. antiq. XII, 2, p. 420 f.)? Wahrscheinlicher ist jedoch die hier erwähnte Gottheit eine von denjenigen, welche man in besondere Beziehung zu dem Leibe der Menschen setzte. Die Aegypter, wie die Chaldäer und wahrscheinlich auch die Griechen und Römer glaubten, dass einem jeden Theile des menschlichen Körpers eine besondere Gottheit oder irgend ein entsprechendes Zeichen des Thierkreises vorstände. Im Todtenbuch der Aegypter (bei Champollion panth. ég. pl. 26, C.) heisst es, dass die Rechte der beiden Schläfen dem Sonnengott des Tages und die Linke dem Sonnengott der Nacht

geweiht wären (vgl. Röth l. c. Not. p. 217). Sextus Empiricus handelt darüber nach der Lehre der Mathematiker ausführlich (adv. Mathem. V, p. 341) und sagt, dass nach der Meinung derselben der Widder dem Kopfe entspreche, der Stier dem Hals u. s. w. Ungefähr dasselbe findet sich bei Porphyr. in Plotin. tetrabibl. 198. und bei Jul. Firmicus II, c. 10., ausführlich aber bei Manilius II, 456 ff. u. IV, 702 f. vgl. Fabricius ad Sext. Emp. l. c. n. C. Unter den 20 Sätzen, in denen Brucker in seiner Hist. phil. (p. 140) die Lehre der Chaldäer darstellt, lautet Satz XI: «Unicuique parti humani corporis attributum aliquod signum est, quocum habet consensum et afficitur». Bei Augustin heisst es von den Priscillianern (de haer. c. 70): «Adstruunt etiam fatalibus stellis homines colligatos, ipsumque corpus nostrum secundum duodecim signa coeli esse compositum, sicut hi, qui Mathematici appellantur, constituentes in capite arietem» etc. Celsus sagt auch bei Origenes: «Aegyptii dicunt humanum corpus in 36 partes distribui, unicuique parti sive Daemones, sive Deos quosdam aethereos praefici; secundum autem alios, esse etiam multo plures; hos denique invocatos, sanare morbos partium, quos administrant» (Origin. c. Cels. VIII, 58. vgl. Jul. Firm. IV, 16. VIII, 3. und die anonyme von einem Christen am Ende des vierten Jahrhunderts verfasste Schrift: Hermippus sive de astrologia I, 13. p. 16 f. ed. Bloch. und Gale, Not. ad Jambl. de myst. Aegypt. p. 272). Porphyrius fragt in seinen Briefen an Anebo, ob den verschiedenen Theilen des menschlichen Körpers verschiedene Dämonen vorstehen? Und er meint wirklich, dass der Gesundheit, der Schönheit (des Körpers), der Erhaltung derselben u. s. w. verschiedene Dämonen vorstehen. Jamblichus ist zwar gegen diese Ansicht und meint, dass dem ganzen menschlichen Körper nur ein Dämon vorstehe (de myst. Aeg. IX, 7.), welcher Meinung Julian beistimmt (s. orat. II, p. 70, *b.* u. 76, *b. c.*; vgl. Gale. Not. ad Jambl. p. 313); Proclus aber stimmt mit Porphyrius überein und spricht sich darüber noch bestimmter als dieser aus. So sagt er von den Dämonen: «et adhuc partibus hi quidem oculi, hi autem cordis, hi vero hepatis» etc. (de decem dubitat. circ. provid. c. 3, p. 110. Bd. I, ed. Cousin). Ja jene Ansicht der Aegypter und Mathematiker scheint nicht blos von häretischen Christen angenommen worden zu sein, wie wir eben nach Origenes berichtet haben, sondern in gewisser Hinsicht auch von Andern. Der Mönch Marcus nämlich sagt (apud (Psell. in orac. Chald. p. 140): «Nicht der Knochen und nicht der

Nerv empfindet, sondern die demselben inwohnenden Geister» (vgl. Asclepius, definitiones c. 16. in der Tiedemannischen Ausgabe des Pömander p. 141. Stanley, hist. philos. L. XIII, c. 31, p. 1149 f. u. Aug. Niphus, de augur. 1, 21. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 348. u. unten Anmk. 326). Diese Idee, dass verschiedene Körpertheile unter der besonderen Obhut verschiedener Zeichen des Thierkreises ständen, hat sich sogar bis auf die späteste Zeit, als in Vorderasien fast alle Spuren des Heidenthums verschwunden waren, in der Astrologie erhalten. So heisst es in dem von uns oben (Anmk. 159, p. 174) citirten Compendium der Astrologie des Abûl-ssaqr Abd-el-'Azîz el Qabîssî (Ms. der Universitätsbibliothek in Breslau. Nr. 20, f. 4, *a*.), dass unter dem Zeichen des Widders der Kopf und das Gesicht des Menschen ständen; unter dem des Zwillings die Schultern, die Arme und die Hände; unter dem der Eidexe die Brust, das Herz, die Rippen, die Milz und die Lunge; unter dem des Mädchens der Bauch, die Eingeweide u. s. w.; unter dem der Wage das Kreuz, der untere Theil des Bauches u. s. w. — Wir glauben daher zu der Annahme berechtigt zu sein, dass hier von einem Numen die Rede ist, welches der heidnischen Anschauung nach speciell dem genannten menschlichen Körpertheil vorsteht. Nur verlangt der arabische Sprachgebrauch in solcher Verbindung das Wort مَسَّ, wie das hebräische נגע, das deutsche antasten, im Sinne von malô afficere zu nehmen (s. Koran, Sur. 38. 40.), folglich ist die erwähnte Gottheit als eine solche anzusehen, welche dem genannten Körpertheile überhaupt, oder bedingterweise Schaden zufügt.

§. 13.

314) Vgl. unten Anmk. 317.

315) Ueber den Ursprung dieses Namens siehe oben C. VI, p. 40 f. unten Anmk. 348. und vgl. oben §. 1, p. 24. und unten Anmk. 317, Ende.

316) Die ausschliessliche Richtigkeit der Lesart des Cod. B. لسين erhellt aus der beifolgenden Erklärung وهو القمر, verglichen mit unserer Anmerkung oben 154, p. 156 ff.

317) Es scheint uns, dass dieses Fest, welches immer den 27. eines jeden Monats gefeiert wurde, kein anderes als ein Fest des

periodischen Neumonds war. «Der Mond rückt täglich», bemerkt Ideler (l. c. I, p. 42), «um etwa 13 Grad von Abend gegen Morgen am Himmel fort und ist nach etwas mehr als 27 Tagen wieder bei demselben Stern. Diesen Zeitraum nennt man einen periodischen Monat. Inzwischen ist die Sonne um etwa 27 Grad fortgerückt und es verfliesst noch einige Zeit, ehe sie der Mond wieder einholt. Darum ist die Zeit von einem Neumonde zum anderen, der synodische Monat, grösser als der periodische». Ein periodischer Monat ist also die Rückkehr des Mondes zum Punkte der Ecliptik. Die mittlere Dauer eines solchen periodischen Monats ist — die Bewegung des Mondes ist ungleichförmig — 27 Tage 7 St. 43′ 5″; die des synodischen dagegen ist 29 Tage 12 St. 44′ 3″ (s. Ideler ib. p. 43 f.). Wir haben schon oben (Anmkn. 283, p. 242. u. 292, p. 248) bemerkt, dass die Syrer bis zur Zeit der römischen Herrschaft ein gebundenes Mondjahr hatten; wir wissen auch, dass die Harraniter den Mond ganz vorzüglich verehrten, sie konnten also recht wohl ein Fest zu Ehren des Mondes, bei der Vollendung seines periodischen Laufes, ohne Rücksicht auf seine Conjunction mit der Sonne, gefeiert haben. Die Worte des Autors اعنى شهر الهلال, «d. h. Mondmonat», können nicht, wie Hottinger es thut, durch: «cum nempe novilunium apparere coepit» übersetzt werden; denn شهر الهلال hat diesen Sinn gar nicht. Es heisst aber hier einfach der Mondmonat (هلال ist nicht blos nova luna, sondern luna überhaupt, s. 'Harîrî p. ٣٧٣ ed. de Sacy), nach welchem die Syrer ursprünglich rechneten, und welche Rechnung sie wohl in ihrem religiösen Kalender zum Theil beibehalten haben, im Gegensatz zu dem später von ihnen angenommenen Sonnenmonat. Der Berichterstatter fand es aber für nöthig, bei diesem Feste ausdrücklich zu bemerken, dass er keinen Sonnen-, sondern Mondmonat meine, weil die übrigen Feste wahrscheinlich in den angegebenen Zeiten des Sonnenmonats gefeiert wurden, während dieses Neumondfest nur an einem bestimmten Tage des Mondmonats gefeiert werden konnte. Man wird aber sagen: wenn die Harraniter die Zeit der Vollendung der Mondecliptik ohne Rücksicht auf die eigentliche Conjunction gefeiert hätten, so müssten sie dieselbe doch den 28. gefeiert haben, da der periodische Monat 27 Tage 7 St. 43′ 5″ hat. Die Mondbewegung ist aber, wie gesagt, ungleichförmig (vergleiche Ideler l. c. p. 45 ff.), und da der Mond, der seine neue Eclipse am 28.

des vergangenen Monats begonnen, dieselbe, wenigstens als dieses Fest zum ersten Mal gefeiert wurde, schon am 27. durchlaufen hatte, so mag man die fragliche Feier für immer auf den 27. eines jeden Monats verlegt haben. Es ist übrigens auch möglich, dass dieses Fest nicht die eigentliche Feier des periodischen Neumondes, sondern die Vorfeier desselben war, und dass das eigentliche periodische Neumondsfest erst am 28. gefeiert wurde (s. den Text gleich darauf und die folgende Anmerkung). Das Heidenthum kannte eine Vorfeier der Art, wenigstens hatten die Griechen solche Feste, die sie *προαγὼν* (wie Aeschin. Ctesiph. §. 67.; cf. Bergk ad Aristoph. fgm. p. 1137) oder *προτελὴς θυσία* (Athen. IX, 18.) nannten (siehe Hermann l. c. §. 46. p. 231 f.). Bei den Juden gilt noch jetzt immer der nächste Tag vor einem jeden Feiertage als ein Halbfeiertag, an dem nicht getrauert werden darf und andere dergleichen Dinge nicht verrichtet werden dürfen. — Auf die Vermuthung, dass diese Feier eine Feier des periodischen Neumonds oder wenigstens die Vorfeier eines solchen Festes war, leitet uns der Umstand, dass sie jeden Monat wiederholt wurde, dass ferner hier ausdrücklich bemerkt wird: den 27. des Mondmonats, während es sonst immer heisst: den 10., 20. u. s. w. (des am Anfange genannten Monats) wird dieses oder jenes Fest gefeiert; dass endlich an diesem Feste nur der Mondgottheit geopfert wird. Als eigentliches Neumondsfest glaube ich es nicht betrachten zu können, weil es am 27. und 28. gefeiert wurde, während jenes aller Wahrscheinlichkeit nach, dem jüdischen analog, erst den 29. oder den 30. festlich begangen wurde.

Aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, dass dieser Tempel Kâdî oder Kâdâ, wie er oben p. 40 (vgl. unten Anmk. 348) heisst, in welchem an einem Mondfeste dem Monde Opfer dargebracht wurden, kein anderer als der harranitische Mondtempel war, von dem Herodian spricht und den derselbe als ausserhalb der Stadt und in ziemlicher Entfernung von derselben gelegen, beschreibt (vgl. oben Bd. I, Buch I, C. IX).

318) Es ist hier nicht ausdrücklich erwähnt, dass dieses Fest am 28. eines jeden Monats gefeiert wurde, wie dies bei dem eben besprochenen Feste am 27. der Fall war. Und doch glauben wir, dass dieses Fest in einem jeden Monat stattfand, denn sonst wäre es sehr sonderbar, dass der Berichterstatter, welcher vorher (§. 12, p. 36.) von einem Feste am 30. des Monats Adsâr, dann von einem allmonatlichen Feste spricht, nun wiederum von einem auf den

28. des erwähnten Monats fallenden sprechen sollte; vgl. die vorige Anmerkung.

319) In unseren Codd. ist dies Wort vocalisirt: الآجُرّ. Ueber die anderen Formen desselben siehe die Wörterbücher und über seine Bedeutung, gebrannte Ziegel, Sacy zu Abdollatif, p. 302. Ich erinnere an die Stelle in Jes. 65, 3.: ומקטרים על הלבנים, und an die Ziegelsteine, welche zu einem flüchtig ausgebauten Altar dienten (s. Ovid. Fast. II, 537. Rosenmüller, Schol. in V. T. ad Jes. l. c. Gesenius z. d. St. und Münter, Relig. der Babyl. p. 69). Von Altären aus ungebrannten Ziegeln mit Kalk übertüncht spricht Pausanias VI, 20, 7.

320) Schon Hottinger bemerkt, dass hier اريس, Ares, für هرمس, Hermes, stehen müsse; denn dass الزّجّ aus عطارد entstanden sei, ist sehr unwahrscheinlich, während jene Corruption leicht möglich ist.

§. 14.

321) Vgl. oben Anmk. 180, p. 191.

322) Bei den Rabbinen ist יין חי, ungemischter Wein, ein gewöhnlicher Gegensatz gegen יין מזוג, gemischter Wein; nach arabischem Sprachgebrauche aber muss حيّ sich auf das Opferthier beziehen; vgl. die folgende Anmerkung.

323) Aus dieser Stelle, wie aus der gleich darauf folgenden, geht hervor, dass aus allen Opfern, welche nicht lebendig verbrannt wurden (vergleiche den Text gleich darauf und unten Anmk. 327), divinirt wurde. War dieses auch bei den Griechen und Römern der Fall? Wahrscheinlich; denn so oft wir bei den Alten, — bei Dichtern oder Prosaikern, — die Beschreibung einer Opferhandlung finden, wird auch immer zugleich die gleichzeitig bei derselben stattgefundene Divination erwähnt. Mezger meint aber (in Pauly's Real-Encycl. II, p. 1164), dass die Etrusker zwei Classen von Opfern hatten, nämlich die hostiae animales und die consultatoriae und verweist dabei auf Servius ad Aen. IV, 56. — ich habe in dieser Stelle nichts darüber gefunden — und auf Trebatius

ap. Macrob. Sat. III, 5. Bei der Ersteren wurde, meint er ferner, blos die Seele, das Leben des Thieres der Gottheit geweiht ohne die Eingeweide — Sühnopfer aller Art, wie Müller (Etrusker II, p. 179) vermuthet; — bei der zweiten Classe aber wurde der Wille oder der Rath der Gottheit durch die Eingeweide des Thieres erforscht, und dieselben wurden zum Danke der Gottheit dargebracht. Die angeführte Stelle aus Macrobius lautet: «Cum enim Trebatius libro primo de Religionibus doceat, hostiarum genera esse duo: unum, in quo voluntas Dei per exta disquiritur; alterum, in quo sola anima Deo sacratur, unde etiam haruspices animales has hostias vocant». Aus dieser Stelle geht aber, glaube ich, nur dies hervor, dass bei den hostiis animalibus keine extaspicitia, um daraus die Zukunft zu erfahren, stattgefunden haben, dagegen mag aber die Divination durch Begiessung des Opfers, um daraus zu erfahren, ob dasselbe den Göttern angenehm sei (s. sogleich), wohl stattgefunden haben. Mögen nun die extaspicia bei den alten italischen Völkerschaften nicht bei allen Opfern in Gebrauch gewesen sein, so wurde aller Wahrscheinlichkeit nach auch bei diesen wenigstens die Divination: si hostiae Diis aptae sint, immer in Anwendung gebracht; bei andern Völkern dagegen scheinen auch die extaspicia immer stattgefunden zu haben, wie dies aus vielen Stellen bei Homer und vielen Andern, wo von Opfern die Rede ist, hervorgeht; vgl. Diod. I, 70. in Bezug auf die Aegypter und Pausan. V, 15, 6.; siehe dagegen Lucian. de sacrif. c. 12 f., der die Opferschau fast gar nicht erwähnt; er würde dieselbe aber gewiss zum vorzüglichen Gegenstande seines Spottes gemacht haben, wenn sie unbedingt mit jedem Opfer verbunden gewesen wäre. — Es braucht wohl nicht erst weitläufig bewiesen zu werden, dass Opferschau überhaupt auch bei den orientalischen Völkern stattgefunden hat; s. Ez. 21, 26. Virg. Aen. IV, 62 f. — vgl. gleich unten — Silius Ital. I, 119 f. Juvenal. Sat. VI, 548 ff. Tacit. Hist. II, 78. und bes. Diod. II, 29., wo die Babylonier als geschickte Opferschauer, «welche genau das Rechte treffen», geschildert werden.

Das Opferthier — wenn es kein Vogelopfer war, vgl. oben §. 6, p. 30. und Anmk. 251, p. 227 f. — wurde also bei unsern Harranitern, während es noch lebte, mit Wein begossen und wenn es sich bei dieser Begiessung schüttelte, so divinirte man daraus, dass das Opfer den Göttern wohlgefällig, wenn nicht, dass es ihnen missfällig sei. Dies war auch bei anderen Völkern der Fall; bei Plutarch heisst es (de defect. orat. c. 46): «Wozu dient denn die

*

Anstellung von Priesterinnen, wozu die Verweigerung der Antwort, falls das Opferthier beim Begiessen mit dem Trankopfer nicht ganz, von den Zehen an, erzittert und erbebt? Denn es genügt nicht, wie bei den andern Opfern, den Kopf zu schütteln, sondern die Bewegung und das Zittern, verbunden mit einem dem Zittern ähnlichen Geräusche, muss alle Theile des Körpers durchdringen; geschieht dies nicht, so giebt das Orakel, wie man sagt, keine Antwort und man führt die Pythia nicht herein» (vergleiche ib. c. 49. und 51). Wir erfahren also daraus, dass alle Opfer vor dem Schlachten begossen wurden und zwar mit dem Trankopfer, also mit Wein, und dass dabei bei den gewöhnlichen nicht-delphischen Opfern wenigstens ein Schütteln des Kopfes erforderlich war. Von den Aegyptern erzählt Herodot (II, 39.), dass sie ebenfalls ihre Opfer mit Wein begossen, jedoch ohne dabei zu bemerken, ob bei dieser Begiessung irgend welche divinatorische Beobachtungen gemacht wurden. Bei der Schilderung eines Opfers der Dido heisst es bei Virgil (Aen. IV, 60 f.):

«Ipsa tenens dextra pateram pulcherrima Dido
Candentis vaccae media inter cornua fundit».

Servius bemerkt zu dieser Stelle: «Non est sacrificium, sed hostiae exploratio utrum apta sit». Es ist hier nicht angegeben, ob diese Begiessung mit Wasser oder mit Wein geschah. Bei einer anderen Beschreibung eines Opfers heisst es aber bei Virgil ausdrücklich (VI, 244.):

«. . . frontique invergit vina sacerdos».

Servius bemerkt zu dieser Stelle: «In Quarto (61) ait, Media inter cornua fundit. Et Fundere est supina manu libare: quod fit in sacris supremis. Vergere autem est, conversa in sinistram partem manu ita fundere, ut patera convertatur: quod in infernis sacris fit. Haec autem pertinent ad victimarum explorationem: ut si non stupuerint, aptae (oder apte) probentur». De la Chausse behauptet ebenfalls, dass das Opferthier mit Wein begossen wurde; de Insign. pontif. max. zu Tab. XVIII. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 320. siehe das. Tab. XVIII—XXIV, wo Abbildungen von Opferschalen, mit denen das Opferthier begossen wurde, sich finden. Guther meint zwar, dass das Opferthier gewöhnlich mit Wasser begossen wurde; er bemerkt aber auch zugleich: «Perpetuum in omnibus victimis fuit, ut vino probarentur» (siehe

dessen de jure vet. Pontif. IV, 2. l. c. p. 177, D. u. 178, C.). Die Scythen begossen nach Herodot (IV, 62.) wenigstens ihre Menschenopfer mit Wein; Herodot bemerkt aber (ib.) ausdrücklich, dass sie die Menschen auf eine andere Weise opferten, als das Vieh. Ob diese letztere Aussage sich auch auf das Begiessen bezieht, ist ungewiss. Wir wollen aber auch zugleich bemerken, dass die Opfer — wenigstens sehr oft — mit Wasser begossen wurden (s. Plut. l. c. c. 49. u. 51. u. sogleich); theils aber war, wie es scheint, mit dieser Begiessung ein anderer Zweck, als der in unserem Texte und bei Servius angegebene, verbunden, theils geschah dies bei solchen Opfern, welche den Gottheiten dargebracht wurden, denen blos nüchterne Opfer, *νηφάλιοι θυσίαι*, ohne Weinlibationen dargebracht wurden, «welche dem Ernst und der Strenge oder dem sonstigen Character des verehrten Wesens mehr entsprechen»; s. Hermann l. c. p. 110. ib. p. 114, Anmk. 16. vgl. Polemo in Schol. Soph. Oed. 101. Plut. praecep. san. c. 19. Pausan. I, 26, 6. V, 15, 6. u. VI, 20, 2. Suidas s. v. *νηφάλια* und Sommer (bibl. Abhandl. I, p. 355 f.), wo viele andere Belege angeführt sind. Die Stellen also, welche vom Begiessen mit Wasser sprechen, mögen sich eben auf solche Opfer beziehen.

Aus dem Verhalten des Opferthiers bei der Begiessung divinirte man nach unserm Texte nicht um die Zukunft zu erfahren, sondern um zu wissen, ob das Opfer den Göttern wohlgefällig sein würde, welchen Zweck unsere Harraniter bei ihren verschiedenen Divinationen immer vor Augen hatten (vgl. oben §. 3, p. 26. §. 6, p. 30. u. die Anmk. 212, p. 199 ff. u. 251, p. 227 f.). Derselbe Zweck ist, wenigstens bei der Begiessung, in den oben von uns angeführten Stellen des Servius angegeben. Potter behauptet auch (Arch. Graec. II, 14. in Gronov. Thes. antiq. Gr. T. XII, p. 309), dass die Divination aus dem Verhalten des Opferthiers beim Opfern vorzugsweise den Zweck hatte, zu erfahren, ob das Opfer den Göttern überhaupt angenehm wäre oder nicht, und Guther meint sogar (l. c. IV, 20. p. 214), dass selbst die Eingeweide zugleich zu diesem Zwecke beschaut würden (vgl. Müller, Etrusk. II, p. 186. und Hermann l. c. p. 159. ib. p. 161, Anmk. 12). Plutarch meint (l. c. c. 49), dass das Opferthier desshalb begossen wurde, um aus der Bewegung desselben gewissermassen über seinen Gesundheitszustand urtheilen zu können: «So prüft man», äussert er sich (l. c.) «die Ziegen mit kaltem Wasser; weil die Unempfindlichkeit bei dem Begiessen für ein Zeichen angesehen wird, dass das Leben nicht in

seinem natürlichen Zustande sich befindet». Potter aber meint, dass der Zweck des Begiessens der sei, damit das Opferthier durch das Schütteln des Kopfes, so zu sagen, seine Zustimmung zum Opfern gebe. «Atque hinc aqua», bemerkte er (l. c.), «in eius aurem saepe injiciebatur, ut quodam capitis motu se immolandam esse annueret»; er führt noch folgende Stelle aus Myrril (Lesbic. I. bei Schol. Apollod. Argon. I, 415.) als Beleg dazu an: *Οἱ μὲν ἱερεῖς τὸ ὕδωρ εἰώθασιν ἐμβαλεῖν εἰς τὸ οὖς τοῦ ἱερείου, ὡς ἐπινεύῃ ταῖς τελεταῖς.* — (Diese Stelle führt auch Hermann l. c. p. 128, Anmk. 6. an, wo aber für die letzten 4 Worte: *ἐπὶ τὸ ἐπινεύειν τὸ ἱερεῖον* steht). Hermann betrachtet ebenfalls als Zweck des Begiessens den von Potter angegebenen (s. l c. u. vgl. ib. p. 126). Aber die oben angeführten Stellen des Servius und Plutarch (de def. orac. c. 46.) sprechen gegen diese Meinung. Am Ende lassen sich diese Meinungen vereinigen; denn, wenn das Opferthier durch seine Bewegungslosigkeit seine Zustimmung zum Opfern versagte, wurde die hostia als non apta betrachtet, wie es überhaupt als schlimmes Zeichen angesehen wurde, wenn das Opferthier sich nicht gutwillig zum Altare führen liess (vgl. Potter u. Hermann l. c.).

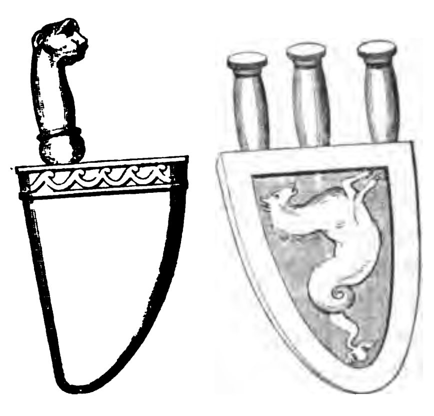
Wir verweisen noch hinsichtlich der Begiessung der Opfer auf: Guther. de jure vet. Pontif. II, 14. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 109. u. Fabretti, de aquis et aquaeduct. Diss. II, l. c. T. IV, p. 1738, wo sich viele Abbildungen von Opferungen finden, auf denen immer ein Mann mit einer Kanne in der Hand daneben steht, mit deren Inhalt das Opferthier gewiss vor dem Schlachten begossen wurde.

324) In dem Berichte des A'hmed ben eth-Thajjib (oben C. I, §. 5, p. 8) heisst es, dass das Schlachten des Opfers mit dem Zerschneiden der Kehle und der Halsadern verbunden gewesen, nicht aber, dass der Kopf gänzlich abgehauen worden sei (vgl. oben Anmk. 53, p. 86). Nach Hermann (l. c. §. 28, p. 126 f.) wurde das Thier mittelst einer Keule oder eines Beils niedergeschlagen und ihm dann erst mit dem Opfermesser die Kehle abgeschnitten (vgl. ib. p. 129, Anmk 13. u. 14, wo die Belege dafür sich finden. Wir verweisen noch auf Gutheri de jure vet. Pontif. IV, 2. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 175) Die Hauptstelle, auf die Guther und Hermann sich stützen, ist Dionys. Hal. VII, 72.: «*τῶν δὲ οἱ μὲν ἑστῶτος ἔτι τοῦ θύματος σκυτάλῃ τοὺς κροτάφους ἔπαιον, οἱ δὲ πίπτοντος ὑπετίθεσαν τὰς σφαγίδας.* Demnach wurde mit dem Beile nicht der Nacken des Stieres zerhauen, sondern blos auf die Schläfe

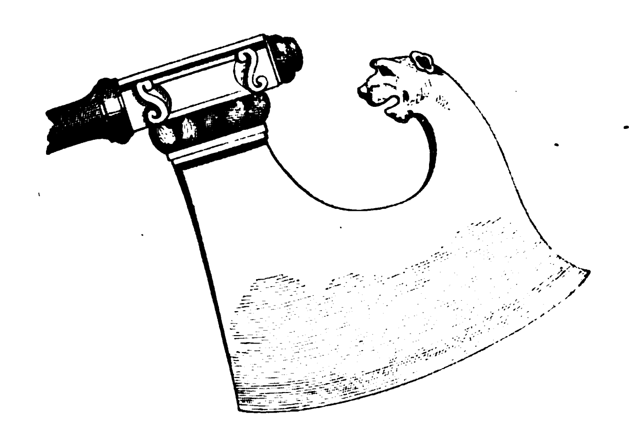
desselben geschlagen, um durch den Schlag das Thier zu betäuben und es zum Fallen zu bringen, wie es noch jetzt von den profanen Fleischern zuweilen geschieht. Pausanias spricht auch (IV, 17, 1.) vom Schlachten der Opferthiere mit Messern. Es ist uns aber sehr wahrscheinlich, dass dies nicht die einzige Art war, das Opferthier zu tödten, sondern dass dasselbe zuweilen durch einfaches Zerschneiden der Kehle, ohne vorangehende Anwendung des Beiles, wie bei den Aegyptern nach Herodot (s. sogl.), zuweilen durch einen tiefen Stich in die Kehle, zuweilen aber durch Abhauen des Kopfes geschah, wie es unser Autor von den Harranitern behauptet. Von den Aegyptern sagt Herodot (II, 39.) ausdrücklich, dass sie ihre Opfer zuerst schlachteten und dann erst denselben die Köpfe abhieben. Von dem rothen Ochsen, den die Aegypter dem Typhon opferten, sagt Plutarch (de Isid. c. 31), dass sie ihm den Kopf abhieben; dies setzt allerdings aber noch nicht voraus, dass er nicht zuerst geschlachtet wurde. Aus der anderweitigen Beschreibung Plutarchs von der Art und Weise, wie man mit diesem Opferthiere verfuhr, wie z. B. aus der Beschreibung der Untersuchung desselben und des Fluches, der über sein Haupt ausgesprochen wurde — geht, verglichen mit Herodot (l. c.), hervor, dass man mit ihm überhaupt nicht anders verfuhr, als mit gewöhnlichen Opfern. Bei Hyde (de rel. vet. Pers. p. 112, Taf. I.) u. bei de la Chausse (de Deor. simulacris, idol. etc. Tab. XVI, in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p.777), findet sich die hier abgebildete Darstellung eines Mithraopfers,



welches auf die Weise geschlachtet wurde, dass der Priester das Schlachtmesser dem Thiere in den Hals hineinsteckt und zwar etwas schief, so dass ein gänzliches Trennen des Kopfes vom Rumpfe unmöglich ist (vergl. die Kupfertafel bei Niklas Müller, Mithras, eine vergleichende Uebersicht u. s. w. Fig. 1—9. und die Fig. 16—17., wo sich ebenfalls ähnliche Darstellungen von Mithraopfern finden). Bei de la Chausse sind (l. c. T. V, 3. 4. p. 313. vrgl. ib. p. 315) die hier folgenden zwei Opfermesser abgebildet,



die sehr breit und kurz, nach der Spitze schief hinauslaufend, und überhaupt so geformt sind, dass sie sich nicht einmal zum Schlachten eines kleinen Lämmchens eignen würden, und dazu bestimmt gewesen zu sein scheinen, dem Opferthiere den Kopf gänzlich abzuhauen. Ferner ist daselbst (Tab. VI, l. c. p. 516) das ebenfalls hier beigegebene Opferbeil, abgebildet, das schmal, hoch und scharf



ist und einen langen Griff hat; vgl. Gutheri de jur. vet. Pontif. IV, 6. in Graev. Thes. V, p. 186, wo die folgende Münze mitgetheilt



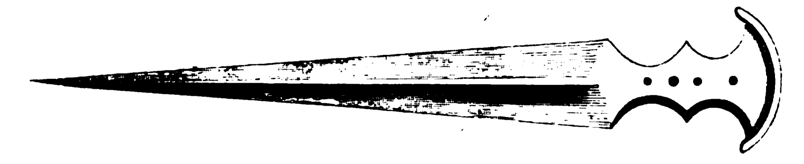
ist, auf der ein Mann vor einem Altar steht, indem er ein kleines Thierchen in der Rechten, und ein solches Beil in der Linken hält. Ein solches Beil kann, seiner ganzen Form nach, ebenfalls unmöglich dazu bestimmt gewesen sein, wie Dionysius Hallikarnassus in der angeführten Stelle sagt, um damit die Schläfe des Opferthieres zu schlagen. sondern es ist offenbar zum Abhauen des Kopfes bestimmt. Die Stelle im Horaz (Od. III, 23, v. 13):

> «Aut crescit Albanis in herbis
> Victima Pontificum secures
> Cervice tingit».

und die bei Ovid (Trist. el. IV, 2.):

> «Candidaque adducta collum percussa securi
> Victima purpureo sanguine tingit humum»

sprechen offenbar für die von uns angegebene Bestimmung des Opferbeils. Zum Schlachten aber kann dasselbe, schon wegen seiner Kürze, unmöglich gebraucht worden sein, und dazu war eigentlich die ebenfalls bei de la Chausse l. c. Tab. VII, abgebildete und hier mitgetheilte Secespita, welche, wie ein langer Dolch mit einem



kurzen Griffe geformt, ganz zum Schlachten geeignet ist (vgl. Labeo ap. Fest. s. v. secespita). Ein antikes Bild bei G. Cholius (ad Sueton.

in Calig. c. 32) und bei Guther (l. c. p. 110) stellt das Schlachten eines Opfers dar, wo der Victimarius dasselbe unten in der Nähe der Kehle festhält, während der Popa ein Beil von der beschriebenen Form, weit ausholend, in der Hand hält und überhaupt eine solche Stellung hat, dass die Absicht, dem Opferthiere den Kopf abzuhauen und nicht blos auf dasselbe zu schlagen, sich durchaus nicht verkennen lässt. Bei Homer lesen wir auch, dass das Opfer manchmal einfach geschlachtet und dann demselben der Kopf abgeschnitten wurde, dass aber manchmal das Genick zuerst mit einem Beil entzwei geschnitten und dann erst geschlachtet wurde. So heisst es Il. II, 422: *αὐέρυσαν μὲν πρῶτα, καὶ ἐσφαξαν*; ib. III, 292.: . . . *καὶ ἀπὸ στομάχους ἀρνῶν τάμε* . . . .; Odyss. XI, 35.: *τὰ δὲ μῆλα λαβων ἀπεδειροτόμησα*. Dagegen ib. III, 449 f.: . . . *πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας αὐχενίους*, und gleich darauf ib. 454: *ἀτὰρ σφάξεν Πεισίστρατος*. — Wir glauben daher, dass auch bei unsern Ssabiern grosse Thiere auf die zuletzt nach der Odyssee geschilderten Weise geschlachtet wurden, so dass sowohl die obige Nachricht (C. I, §. 5, p. 8), als die unserige hier beziehungsweise der Wahrheit gemäss sind. — Es lässt sich übrigens nicht gut denken, dass einem jeden Opferthiere — obgleich dies hier ausdrücklich gesagt wird — der Kopf mit einem Hiebe vom Körper getrennt wurde, da die Ssabier sehr oft grosse starke Stiere opferten (s. oben §. 1, p. 24. u. den Anfang dieses §. u. oben Anmk. 180, p. 191). — Ueber die Art wie die alten Araber ihre Opfer schlachteten s. Nilus Patriarch. ap. Bell. de partib. temp. augur. c. IX. in Graev. Thes. V, p. 583.

325) Ueber Schreibart und Bedeutung des dem Syrischen entlehnten, hier durch einen عطف تفسيرى mit dem erklärenden يتفألون verbundenen يقصون, vgl. oben Anmk. 211, p. 198 f.

326) Diese Divination der Zukunft durch die Bewegung der Glieder scheint alt, und so ziemlich unter allen Völkern des Ostens und des Westens, der civilisirten, wie der uncivilisirten, verbreitet, jedoch im Orient, dem eigentlichen Sitze solcher Afterweisheit, bei weitem verbreiteter und in ausgedehnterem Gebrauche gewesen zu sein, als bei den Griechen und Lateinern. Bei Ersteren heisst diese Divinationsart — aber doch grösstentheils bei lebenden Menschen angewandt, wie wir gleich sehen werden — *παλμοὶ* und *παλματικὸν* oder *παλμικὸν* und *παλτικὸν* (s. sogleich) und bei Letzteren: salissatio und palpitatio (s. Cicero, de div. II, 40). Die Sybille soll

schon ein Buch περὶ παλμῶν geschrieben haben; Posidonius hat ebenfalls ein besonderes Werk über dieses Thema geschrieben, παλμικὸν οἰώνισμα betitelt (s. Suidas s.-vs. παλμικὸν, Ποσειδώνιος und οἰωνιστική und gleich unten). Ein Alexandriner, Namens Melampus, der Verfasser vieler Werke über Zauberei und dergleichen Dinge, schrieb auch ein Buch, περὶ παλμῶν μαντική, das er dem Könige Ptolemäus Philadelphus widmete, worin er viele ältere Weisen erwähnt. Dieses Buch hat sich bis auf unsere Zeit erhalten und ist in vielen Ausgaben und Uebersetzungen erschienen (s. Fabric. bibl. Gr. I, L. I, c. 15, §. 2 ff. p. 116 ff.), Diese Divinationsart wird erwähnt von Theocrit, Idyll. III, 37. Plaut. Pseud. I, 1, 104 ff. Augustin. de doctrina Christ. II, 20. u. v. Clemens Roman. Constit. Apost. VIII, 32., vergl. besonders Bulenger, de ominibus III, 2. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 453 f., wo sich darüber viele Citate aus den Alten finden.

Eine Beschreibung dieser Divinationsart liest man bei dem Scholiasten zu Gregor. Nazianz. sent. I, p. 516: παλμικὸν, ἢ παλματικὸν, διὰ σώματος πάλσεως. ἐπάλθη μηρὸς, ὦμος, ὃ συνεγράψατο Ποσειδώνιος; ferner: παλματικὸν, τὸ διὰ τῆς πάλσεως γνωριζόμενον, οἷον εἰ ἐπάλθη ὁ δεξιὸς ἢ ἀριστερὸς ὀφθαλμὸς, ἢ ὦμος, ἢ μηρὸς, ἢ κνισμὸς ἐν τῷ ποδὶ ἢ προς τὸ οὖς ἐγένετο (vgl. J. C. Bulenger, de sort. I, c. 5. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 380 f. u. Fabricius l. c.). Beinahe ganz dasselbe sagt Eudocia in Ἰωνιά p. 316., ebenfalls nach dem oben erwähnten Posidonius. — Einen Auszug aus dem erwähnten Werke des Melampus theilt Aug. Niphus, de augur. I, 9. (in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V. p. 330 ff.) mit, worauf wir in Betreff des Nähern verweisen. — Im Orient war diese Divinationsart sehr bekannt und die Orientalen scheinen darüber viele Werke geschrieben zu haben. In der Sakuntala (Hirzels Uebers. 2. Ausg. p. 8), spricht der König Duschmanta, indem er den Einsiedlerhain betritt: «Ah! heilig ist diese Einsiedlerstätte: es zuckt mir im Arme. Ob uns hier etwas zu Theil werden mag? Nun, überall sind ja die Pforten der Zukunft». Eben daselbst (p. 100) sagt der König, ein Vorzeichen fühlend: «Ich hoffe nichts für mein Herz mehr; was, Arm zuckst du vergeblich so?» Und Sakuntala selbst (p. 65), indem sie ihre Bewegung über eine schlimme Vorbedeutung verräth: «Weh, es zuckt mir das rechte Auge!» 'Hagî Chalfâ spricht in seinem Lex. bibliogr. I, Nr. 250. p. 193 f. von dieser Divinationsart, علم الاختلاج, doctrina, ex tremore membrorum

hominis involuntaris praesagiendi. und sucht sie nach Abûlcheir, 'Ga'afer ben Mohammed ess-Ssâdiq und Galen rationell zu erklären. Von Ersterem sagt er, dass er mehrere seiner kurzgefassten Abhandlungen über diese Wissenschaft gesehen hätte und bemerkt zuletzt: «Multi viri docti ex cognitione illius tremoris doctrinam formarunt, et praesagia ex eo deduxerunt. Persae, Iracani, Indi, ut Thomthom (طمطم, s. oben Bd. I, Buch II, C. I, B.), et Euclides eius auctores habentur» (vgl. 'Hag'i Chalfâ, Nr. 594. u. 8943). Auch aus der folgenden Stelle des oben erwähnten Niphus geht hervor, dass diese Divinationsart im Orient sehr alt ist, und dass man sie durch die Verbindung der Gestirne mit den menschlichen Gliedern zu erklären suchte. Diese Stelle lautet (l. c. c. I, 21. p. 348): «Sunt qui saltus cuiusque particulae corporis reduxerunt ad 12 pro numero partium ac membrorum nostri corporis, quae subjiciuntur signis, ut Aegyptii Astronomi quorum sunt Petosiris et Neocepsus; vgl. oben Anmk. 313, p. 253 ff. u. vgl. auch über diese Divinationsart bei den Türken Fleischer. Catalog der arabischen, persischen und türkischen Mss. der Stadtbibl. Cod. 112. p. 405. u. dessen Schriftchen: Ueber das vorbedeutende Gliederzucken bei den Morgenländern in den Berichten über die Verhandl. der k. sächs. Gesellschaft der Wissensch. zu Leipzig. Philol.-hist. Classe, 1849, V.

So weit von dem vorbedeutenden Zucken an lebenden Menschen und in Bezug auf profane Dinge. Diodor erzählt aber von den Celten (V, 31.): «Sie weihen einen Menschen zum Opfer und stossen ihm das Messer in die Brust über dem Zwergfell; wenn nun der Verwundete niedersinkt, so nehmen sie aus der Art des Fallens, aus den Zuckungen der Glieder und auch aus dem Laufe des Bluts die Zukunft wahr». Ich erinnere mich eine ähnliche Nachricht auch irgend wo bei Strabo gelesen zu haben. Die Zuckungen des geschlachteten Opferthieres wurden, wie überhaupt jede Bewegung des Opferthieres, sobald dasselbe in den Tempel gebracht worden war, genau beobachtet, um Anzeichen daraus zu entnehmen (s. Macrob. Sat. III, 5. Aristok. ap. Aelian. H. A. XI, 4. u. Jacobs z. d. St. Servius ad Virg. Aen. IX, 627. Anthol. Gr. II, 1. p. 185. Gutheri de jure vet. Pontif. IV, 2. in Graev. Thes. antiq. Rom. T. V, p. 177. Lakemacher, Obss. philol. I, p. 85. u. Hermann l. c. §. 28, p. 126. ib. p. 128. Anmk. 5). Auch nach dem Schlachten wurde darauf gesehen: «si sanguinem ultro non emisisset, diu cum morte reluctata fuisset, intensioris solito doloris indicia edidisset,

humum capite collidisset, in motu convulsivo occubuisset, aut quid aliud praeter morem pecorum mactatorum accidisset, pro inauspicatis ominibus et irae divinae indubiis portentis habebantur» (Potter, archaeologia Graeca II, c. 14. in Gronov. Thes. antiq. Gr. T. XII, p. 309, B.; seine Quellen dafür giebt er speciell nicht an). — Aus der Palpitation der Eingeweide und besonders des Herzens wurden ebenfalls Vorbedeutungen gezogen; so heisst es in Seneca's Oedipus von den Eingeweiden des Opfers v. 353 f.:

> «. . . non laevi motu, ut solent,
> Agitata trepidant exta, sed totas manus
> Quatiunt».

«Imo in ipsi caudae agitatione», sagt Potter ferner, «quid ominosi observare solebant; quod patet ex hoc Poëtae versiculo: «. . . κέρκον ποιεῖ καλῶς. Quem in finem videntur cultrum a fronte ad caudam victimae duxisse» (s. Potter l. c. p. 309, E. 310, B. u. p. 311, C.).

Ueber diese Divination vergleiche ausser den schon angeführten Stellen: Casaubon. lect. Theocrit. p. 51. Idyl. III, v. 37. Cotelerius ad Patres Apost. I, p. 413. ed. Clerici; Magius, Misc. IV, 21. Gaulmin. ad Eustath. de Ismenii et Ismenis amorib. p. 39. Passin. ad Nili narrat. p. 175 f. Ernesti ad Callim. Cerer. v. 89. Broukhus. ad Tibull. I, 11 f. Guthberlet de Saliis p. 11 f. Nicetae Bibl. Patr. T. 25. p. 147. u. A. Lampe, de cymbalis vet. I, c. 10.

Wir fügen hier aus dem Fihrist (Wien. Cod. f. 123, *b.*) eine Notiz über die Schriften bei, welche von Römern, Indern, Persern und Arabern über verschiedene Divinationsarten verfasst worden sind:

الكتب المؤلفة فى الخيلان والاختلاج والشامات والاكتاف والكتب المؤلفة فى الفأل والزجر والخرز (Ms. A. والخرذ u. Ms. B. ولحرر) وما اشبه ذلك [عند] الفرس والهند والروم والعرب كتاب متخول الفراسة لارسطاطاليس كتاب الفراسة لفليمون (die Mss. A. und B. لقليمون) كتاب فراسة الحكام كتاب زجر الفرس كتاب زجر الروم كتاب زجر الهند كتاب زجر العرب كتاب الخيلان لميس (Ms. A. يليس) الرومى كتاب الشامات لميس (Ms. B. بليس) كتاب الفأل لاهل فارس كتاب خطوط

الكف والنظر فى اليد للهند كتاب الاختلاج على ثلثة اوجه للفرس كتاب زجر الطير والفال والعيافة والكهانة للمدائنى كتاب الفال الفلكى للكندى (Ms. B. للهندى) كتاب الاختلاج والزجر وما يرا الرجل فى ثيابه وجسده وصفة الخيلاج [الاختلاج] وعلج النساء (وعلاج .Ms. B) ومعرفة ما يدل عليه الحيات كتاب قرعة ابن المرتحل الكبيرة كتاب قرعة ابن المرتحل الصغيرة كتاب فيثاغورس فى القرعه التى يقترع (يقرّع .Ms. B) بها عند كل حاجة كتاب قرعة ذى القرنين كتاب قرعة ذى الفتها النصارى كتاب قرعة منسوب الى دانيال كتاب قرعة منسوب الى الاسكندر بالشهام

«Die Schriften, welche über die Divination aus den Flecken am Leibe, aus dem Zucken der Glieder, aus den schwarzen Muttermalen und aus den Schulterblättern der Schaafe und Ziegen und über das Auffinden von Vorbedeutungen, Augurien und Vermuthungsschlüssen unter den Persern, Indern, Griechen und Arabern verfasst worden sind: Ein Buch, betitelt: die Auffindung der Vorbedeutung (wir lesen متخول von خول, ex signis externis aliquid boni de aliquo judicavit) aus der Physiognomik, von Aristoteles (vgl. Jourdain, recherch. critiq. sur l'âge et l'origine des traduct. latines d'Aristote, Paris, 1819, p. 382 f., wo eine Nachricht über eine handschriftliche Abhandlung des Aristoteles über Physiognomik der Biblioth. Royale in Paris, Nr. 6298 steht); ein solches von Polemon. (Es giebt eine Schrift über Physiognomik von einem gewissen Polemo, griechisch herausgegeben von Camillus Peruscus, Rom. 1545, u. von Franc. Montecuculi, Modena 1610. - Im Tâwârîch-el-'Hukamâ wird dieselbe Schrift, betitelt: كتاب افليمون فى الفراسة, erwähnt f. 46, und auf der Leidner Bibliothek, Nr. 1286 (198, 1) findet sich ein solches Buch wirklich, siehe Catal. libr. univers. Lugd. p. 461. und Wenrich, de auctorum Graecorum etc. p. 296 f. Mit diesem افليمون kann übrigens auch der im Orient so berühmte Philemon gemeint sein, der im Orient eine fabelhafte Persönlichkeit von ausserordentlicher Weisheit ist, der auch nach arabischen Historikern in Aegypten noch vor der Sinfluth eine grosse Rolle spielte und der in der

eben erwähnten Abhandlung von Aristoteles citirt wird; vgl. Jourd. l. c. und l'Egypte par Murtadi, trad. par Pierre Vattier, p. 19. 99. 108. 110 ff. u. a. v. a. St.). Ein Buch über die Physiognomik der Regenten. Ein Buch über die Augurien der Perser; über die der Griechen; über die der Inder und über die der Araber. (Im Midrasch erzählt ein Rabbi Lewi, der viel in Arabien gereist ist und sehr oft über arabische Sitten Mittheilungen macht, dass er Augenzeuge war, wie ein Araber ein Schaaf geschlachtet und aus den Eingeweiden desselben divinirt habe; siehe Midrasch Ekah-Rabbtah, §. 54. u. Qohelet, §. 116.) — Ein Buch über die Weissagung aus den Flecken am Leibe von Mis (oder Ilis) dem Griechen; ein solches über die Weissagung aus den schwarzen Muttermalen von demselben. Ein Buch über das Auffinden von Vorbedeutungen, den Persern zugeschrieben. Ein Buch über die Linien der flachen Hand und über die Beschauung der Hand (χειϱομαντεία), den Indern zugeschrieben. Ein Buch über die Weissagung aus dem Zucken der Glieder nach drei verschiedenen Arten, den Persern zugeschrieben. Augurien, Auffindung von Vorbedeutungen, Schlüsse aus Fusstapfen und Wahrsagerkunst von Medâinî. Ein Buch über die sphärische (d. h. astrologische) Vorbedeutungslehre von el-Kindî. Ein Buch über die Weissagungen aus dem Zucken der Glieder, über Augurien, über Divination aus dem, was der Mensch an seinen Kleidern und an seinem Körper wahrnimmt, über die Beschaffenheit des Gliederzuckens, über die nützliche Behandlung der Frauen (?) und über die Kenntniss der Anzeichen, welche die Schlangen geben. Ein Werk über die grosse Loos-Kunst von Ibn-el-Morta'hel; ein Werk über die kleine Loos-Kunst von demselben. Ein Buch über dieselbe Kunst, die man, so oft man einer Sache bedarf, anwenden kann, von Pythagoras. Ferner ein Buch über dieselbe Kunst von Dsû-l-Qarnein; ein anderes von Dsû-l-Fethâ en-Nassârî; wieder ein anderes desselben Inhalts, das dem Daniel zugeschrieben wird. Ein Buch über das Loosen mit Pfeilen, dem Iskender zugeschrieben». Vgl. Mas'ûdî Morûg'-el-Dseheb, Cod. Petropol. M. A. Nr. 505, *b*. f. 7, *b*. und f. 212, *a*. ff., wo von den verschiedenen Divinationsarten der Araber die Rede ist; Sprenger, el-Mas'ûdis historical encyclopaedia, p. 34 f. und 'Hag'î Chalfâ I, p. 35. p. 177. N. 168. p. 193. N. 250. p. 198. N. 267. p. 275. N. 628. III. p. 178. N. 4811. p. 583 ff. N. 7053 ff. IV. p. 205 ff. N. 8139. p. 346. N. 8691. p. 388. N. 8943. p. 463. N. 9189. und p. 513. N. 9413.

Als Curiosum fügen wir noch bei, dass, nach dem Miss. Krapf in der Zeitschr. der deutschen Morgenl. Gesellsch III, p. 316, die Bewohner von Kadiaro, ein wilder heidnischer Stamm an der Ostküste von Afrika, ebenfalls die Sitte haben, die Eingeweide einer Ziege zu beschauen, um daraus zu erfahren, ob der Fremde Heil oder Unheil bringe.

327) Es heisst also hier ausdrücklich, dass die Brandopfer, welche sämmtlichen Gottheiten gemeinschaftlich dargebracht wurden, nicht zuvor geschlachtet, sondern gleich lebendig verbrannt wurden. Oben §. 1, p. 23. heisst es ebenfalls, dass am 3. Tage des Monats Nisân die Opferthiere lebendig verbrannt wurden (vgl. oben §. 6, p. 30).

Von Römern und Aegyptern ist mir kein einziges Beispiel bekannt, dass sie je Opferthiere lebendig verbrannt hätten. Bei Griechen und Syrern geschah es in der Regel nicht, es kam aber doch bei ihnen manchmal vor. Von den Ersteren wissen wir allerdings, dass das Blut zu den wesentlichen Dingen des Opfers gehörte; dass es ferner in einem besonderen Gefässe, σφαγεῖον (siehe Etym. M. p 737) aufgefangen wurde, um damit den Altar zu benetzen (siehe Pollux, I, 27. Lassaulx, Sühnopfer, p. 22. und Hermann l. c. §. 28. p. 127. und p. 130, Anmk. 15.); dass es endlich, besonders bei solchen Opfern, deren Fleisch nicht verzehrt wurde, wie bei Sühnopfern, die Hauptsache war und bei denselben zum Genusse der unterirdischen Götter in Gruben gegossen wurde (s. Eurip. Hecub. 537. Pausan. IX, 39, 4. u. X, 4, 7. u. vgl. Hermann l. c.). Doch theilt uns Pausanias (VII, 18, 7.) einen Fall mit, dass die Patrenser bei einem Opfer der Diana Laphria eine Anzahl Thiere, essbare Vögel, Schweine, Hirsche u. s. w. lebendig verbrannten. Oben (Anmk. 162, p. 182) haben wir ebenfalls nach Lucian (de Dea Syr. §. 49.) mitgetheilt, dass die Hierapolitaner an ihrem Frühlingsfeste eine Anzahl Thiere lebendig verbrannten. War es nun nicht bei Griechen und Syrern Regel, die Opferthiere lebendig zu verbrennen, so kam es doch wenigstens in ausserordentlichen Fällen und bei besonders feierlichen Festen vor. Auch unser Berichterstatter sagt nur, dass die Opfer bei grossen Opfern, die sämmtlichen Göttern und Göttinnen dargebracht wurden, lebendig verbrannt wurden.

328) Bei den Griechen gab es Tempel und Altäre, die entweder sämmtlichen oder wenigstens den zwölf Diis Maximis geweiht waren (s. Pausan. I, 6, 5. 19, 6. III, 22, 6. V, 15, 1.); dem

zufolge muss es auch bei ihnen Opfer gegeben haben, die sämmtlichen Göttern dargebracht wurden. Auch Homer spricht von einem Opfer der Aethiopier, zu dem sämmtliche Götter gereist waren, so dass der Olymp ganz verödet blieb.

329) Aehnlich erzählt Ephräm Syrus von den Chaldäern, dass dieselben manche Gestirne für weiblich und manche für männlich halten, dass sie diese für die Gatten jener halten und dergleichen andere Dinge, über die er sich sehr ereifert (s. Ephraem. Syr. op. Syriaco-Lat. T. II, or. VIII, p. 458 f.). Die Idee von männlichen und weiblichen Planeten soll schon der Seher Tiresias in Griechenland gelehrt haben (s. Lucian. de astrol. c. 11; dieser Aufsatz aber, der wahrscheinlich gar nicht von Lucian herrührt, ist sehr verdächtig). — In dem oben erwähnten Compendium der Astrologie des Abû-l-Ssaqr el-Qabîssî (Ms. der Universitätsbibl. in Breslau, Nr. 20. s. oben Anmk. 159, p. 174) heisst es (f. 8, *b.* ff.) von den Planeten und deren Eigenschaften:

زحل نحس ذكر.. المشترى سعد ذكر.. المريخ نحس ذكر....
الشمس سعد بالنظر نحس بالمقارنة وهى ذكر.. الزهرة سعد انثى..
عطارد ممتزج ذكر.... القمر سعد انثى...

«Saturn ist unglückbringend und männlich; Jupiter glückbringend und männlich; Mars unglückbringend und männlich; die Sonne ist glückbringend in der Opposition, unglückbringend in der Conjunction und ist männlich; Venus glückbringend und weiblich; Mercur ist gemischt (d. h. bald glück- und bald unglückbringend) und männlich; der Mond ist glückbringend und weiblich».

Cap. VI.

330) Nicht ohne Schüchternheit übergebe ich die Uebersetzung und den Commentar zu diesem Capitel der Oeffentlichkeit. Im Bewusstsein, dass die wochen-, ja monatelange Mühe, die ich mir bei der Abfassung der Uebersetzung und des Commentars zu diesem Capitel gegeben habe, mit keinem entsprechenden Erfolg ge-

krönt ist, sehe ich mich genöthigt, hier die gütige Nachsicht der Gelehrten besonders in Anspruch zu nehmen und ich hoffe, dass mir auch diese zu Theil werden wird, da der höchst corrumpirte Text, wie die Dunkelheit des vorliegenden Themas mir als Entschuldigung dienen kann. Es würde mich aber sehr freuen, wenn andere Gelehrte, die mit mehr Kenntnissen ausgerüstet sind als ich, ihre Aufmerksamkeit diesem Capitel besonders widmen wollten, da es für die Mythologie Vorderasiens und die der ihm benachbarten Länder von ungemeiner Wichtigkeit ist. Man möge mir auch daher verzeihen, wenn ich in diesem Capitel hier und da dem Leser nur Conjecturen biete; zuweilen haben auch solche ihren Werth, indem sie oft den unparteiischen und nachsichtigen Forscher auf das Richtige und Rechte hinleiten.

331) S. Einleitung in die Hauptquellen B, II. und vergl. hier oben C. IV. Anfang.

332) Die im Text aufgenommene Lesart رب الالهة, der Herr der Götter, ist nach den Codd. A. und P. — Wer mit diesem «Herr der Götter» gemeint ist, ist hier nicht angegeben; vielleicht ist aber darunter der *Βεελσάμην* zu verstehen, von dem es im Sanchonjathon (p. 14) heisst: «*ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησι*». Wir haben oben (Anmk. 154, p. 157) nach Jacobus Episcopus Sarugensis nachgewiesen, dass dieser Gott in Harrân verehrt wurde. — Ueber die Ausdrücke رب und ربة für Götter und Göttinen vgl. oben Anmk. 169, p. 187. — Sonderbar bleibt es aber immer, dass der Name dieser Gottheit hier nicht angegeben ist und dieselbe schlechthin als «Herr der Götter» bezeichnet wird. Vielleicht wäre es daher rathsamer, sich an die Lesarten der übrigen Codd. zu halten. Cod. B. hat nämlich ربه (= ربة) oder دبه und Cod. L. hat ganz deutlich ديه, dies möchte man etwa Dio oder Dia lesen und ديه الالهة wäre dann zu übersetzen: «die Göttin Dia». Göttinnen, die einen ähnlichen Namen führten, gab es in Griechenland, wie in Vorderasien. Die Aphrodite zu Berytus in Phönizien führte den Beinamen *Δηώ* (Nonn. Dionys. 41, 68. vgl. Movers, Art. Phön. l. c. p. 388). In Griechenland gab es eine Göttin *Θεία*, die Tochter des Uranus und der Ge (Apollod. I, 1, 3. u. 2,

2) und dann eine *Δία*, unter welchem Namen die Hebe in Phlius und Sicyon verehrt wurde (Strabo p. 282. u. Pausan. II, 13, 3). — Möglich ist es übrigens, dass das Buchstabengerippe دته nicht دِيه, sondern دَتَه zu punctiren sei; dieses wäre דתא oder דתה, die Personification des Gesetzes. Doto, der echt aramäische Name der in Phönizien verehrten Göttin *Θουρῶ* = תורה, «das Gesetz» (s. Sanchonj. p. 42), wurde nach Pausanias (II, 1, 7.) in der syrophönizischen Stadt Gabala verehrt; siehe das Nähere über die Gottheit Thuro oder Doto: Movers, Phön. I, p. 507 f. und Art. Phön. p. 393. دَتَه wäre nur die arabisirte Form des syrischen ܕܬܐ.

333) Vgl. oben C. V, §. 1, p. 24. u. Anmk. 170, p. 188 f.

334) In Cod. A. fehlt das erklärende المرّيخ, Mars, aber das رب الأعلى zeigt ohnedies auf Mars hin, vgl. oben l. c. — Dass Mars hier als böser Geist bezeichnet wird, braucht wohl nicht einer näheren Nachweisung; vgl. oben Anmk. 155, p. 159 ff. u. Anmk. 170, p. 188 f. Uebrigens könnten auch die Lesarten سريرا der Codd. B. u. L. und شوروا des Cod. A., welches letztere offenbar aus سريرا corrumpirt wurde, ebenfalls richtig sein; denn سرير, mächtig, ist ein eben so passendes Epitheton auf Mars, wie شرير, böse; vgl. oben Anmk. 290, p. 246 f., wo wir über den Beinamen des Mars عزيز, 'Azîz, der Starke, ausführlich gesprochen haben.

335) Wörtlich: «Bêl, der Greis des Ernstes», dem Sinne nach ist es aber so, wie wir es übersetzt haben; auch wohl: «der gravitätische Greis», denn وقار entspricht dem deutschen Gravität. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass unter dieser Gottheit Saturn gemeint sei. Wir haben oben (Anmk. 157, p. 159) nachgewiesen, dass auch Saturn den Namen Bel führte; wir verweisen hier noch auf Selden. de Diis Syr. Synt. I, c. 4, p. 316 f. u. bes. auf Movers, Phön. I p. 173 f. 185 f. u. 254 ff. u. dessen Art. Phön. l. c. p. 400. ib. Anmk. 57. Böttiger, Ideen zur Kunstmyth. I, p. 219. u. Buttmann, über den Kronos etc. in den Abhandl. der Berl. Acad. der Wiss. hist.-philol. Classe, 1815. p. 179 f. — Eben so führte er

den Beinamen: «der Alte» oder «der Greis». So hiess er nach Damascius (ap. Phot. p. 343, ed. Beck.) bei den Phöniziern und Syrern *Βελιϑάν* (zuweilen *Βωλαϑήν*, aber dies ist offenbar corrumpirt von *Βελιϑάν*, vgl. Paul. Bötticher, rudim. mythol. Semit. p. 4) = בל איתן, der *alte* Bel; eben so kommt der Name *Βελιτάν* bei Ctesias (ap. Phot. Cod. 72, p. 39) vor, und Aelian hatte (V. H. XIII, 3.) offenbar diese Stelle des Ctesias vor Augen, als er den Bel *ὁ ἀρχαῖος* nannte; vergl. über diesen Namen des Saturn Movers, Phön. I, p. 256 f., der ihn zuerst richtig erklärt hat, nachdem Gesenius (Mon. Phoen. I, p. 404) und Hamacker (Diatribe etc. p. 10) auf Abwege gerathen waren. — Vielleicht ist der Name der transjordanischen Stadt *Τελίϑων* (bei Joseph. Antiq. XIII, 15, 4.) = תל איתן und durch Hügel des Alten (= Saturn) zu deuten. — Bei Augustin (de consensu evang. I, 16. opp. omn. Tom. I, P. II, p. 16.) heisst es auch vom afrikanischen Saturn: «Mathematici et Genethliaci (also die Chaldäer und deren Sippschaft) Saturnum maleficum denuo inter alia sidera constituerunt, quae opinio tantum in animis humanis praevaluit, ut nec nominari illum velint, Senem potius quam Saturnum appellantes: tam timide religione, ut jam Carthaginienses paene vico suo nomen mutaverint, Vicum Senis crebrius quam Vicum Saturni appellantes»; vergleiche noch über diesen Beinamen des orientalischen Saturn Münter, Rel. der Karth. p. 10. u. Creuzer, Symb. II, p. 267. — Chronos oder Saturn wurde auch von den Griechen und Römern immer als Greis gedacht und auch als solcher dargestellt. So nennt ihn Meleager (Ep. 128.) *τριγέρων*, der dreifache Greis, d. h. der sehr alte; bei Lucian (Satur. c. 5. vgl. 7. u. 9.) wird er redend eingeführt, indem er sich selbst einen «alten graubärtigen Gott» nennt, und Artemidor sagt von ihm (Oneir. II, 49.): *σημαίνει . . . . πρεσβύτης δὲ τὸν χρόνον.* Auch der griechische Name des Saturn *Κρόνος* wird von Joh. Lydus (de mens. I, c. 9, p. 25) als «der an Jahren Alte» gedeutet (vgl. Movers, Phön. I, p. 171 und 256). Hinsichtlich seiner Darstellung heisst es bei Virgil (Aen. VII, 177 ff.): «Quin etiam veteres effigies ex ordine avorum — Italus Sabinus — Saturnusque senex — vestibulo adstabant» (vgl. Ovid. Fast. V, 627). Bei Tertullian heisst es (ad Nation. I, 10.) ebenfalls: «Easdem statuis inducitis formas ut cuique ars aut negotium aut aetas fuit. Senex de Saturno etc.» Der Beiname الوقار, gravis, wurde auch im Occident sehr häufig dem Planeten Saturn beigelegt. So heisst es bei Propertius (IV,

I, 104.): «grave Saturni sidus»; bei Juvenal (VI, 569.): «sidus triste minatur Saturni» und bei Lucan (I. 650.): «Summa si frigida coelo ...... Stella nocens nigros Saturni accenderet ignes»; vgl. Plin. II, 6, 5. 39, 1. Norberg, Onom. zum Cod. Nazar. p. 76 ff. Winer l. c. II, p. 386 f. Art. Saturn u. oben Anmk. 157, p. 165 ff.

336) فسفر, Fosfor, ist nach der Lesart der Codd. L. u. P. — Es gab viele Gottheiten, welche den Beinamen Φωσφόρος führten, so z. B. der Planet Venus, der Lucifer als Morgenstern der Morgenröthe (Hom. II, 23. 226. Virg. Georg. I, 288. Ovid. Met. II, 115. Apulej. de mundo c. 2, p. 343. Bd. II. Achill. Tat. isag. 17, p. 136. Petav. — hier, wie bei Homer nach der älteren Form Ἑωςφόρος — vgl. Hildebrandt. not. ad Apulej. l. c. u. Lepsius, Chronol. der Aeg. p. 91), ferner die Artemis (Paus. IV, 31, 8. Serv. ad Virg. Aen. II, 116. vgl. Creuzer l. c. II, p. 190), die Eos (Eurip. Jon. 1257), die Hekate (Eurip. Hel. 569.), die Juno Lucina (Spanh. Callim. Dian. 204.) und die Minerva (s. Creuzer l. c. II, p. 675, Anmk. 390.; vgl. Jacobi, Handwörterb. der griech. u. röm. Mythol. p. 747, Art. Phosphoros, aus dem ein Theil dieser Notizen entnommen ist). Schwerlich aber kann unter unserm Fosfor irgend eine dieser Gottheiten gemeint sein; denn das Epitheton der Gelehrsamkeit könnte sich nur auf die Minerva beziehen und in diesem Falle müsste es auch männlich sein. — In Castellis Lex. Syr. ed. Michael. p. 717 heisst es ܦܣܦܪܐ, qui praestigiis oculos hominum detinent; die Quelle ist daselbst nicht angegeben. Demnach wäre mit diesem Fosfor irgend eine Zauberei treibende Gottheit gemeint, und الحبر الكامل müsste man etwa übersetzen: «der vollkommene Meister». Der Stamm חבר hat im Hebräischen die Bedeutung: bannen, Schlangen bannen (s. 5 Mos. 18, 11. u. Psal. 58, 6.); auch im Syrischen scheint ܚܒܪ diese Bedeutung zu haben, denn die eben angeführte Stelle in den Psalmen ist in der Peschitho durch ܡܚܒܪܐ übersetzt (vgl. jedoch Castelli l. c. p. 273); das deutsche «Meister» würde hier auch gut das arabische حبر wiedergeben. Es ist mir aber sonst in den mythologischen Kreisen anderer heidnischen Völker nicht vorgekommen, dass irgend einer Gottheit die Zauberei als eine besondere Auszeichnung beigelegt worden wäre. Allerdings bekam Lucifer bei manchen Träumern des Mittelalters, besonders bei

dem Theosophen Jacob Böhme, den Character als Führer und Leiter der Zauberer und der Zauberkünste (s. Baur, d. christl. Gnosis, Tüb. 1835, p. 568 ff.); es ist mir aber jedoch sehr unwahrscheinlich, dass auch die heidnische Welt ihm einen solchen Character beigelegt habe. Wir vermuthen daher, dass dass فسفر der Codd. L. u. P. u. فسقر der Codd. A. u. B. aus ميسر oder ميسور, Misôr = *Μισώρ* corrumpirt wurde. Orientalisten, die arabische Handschriften gelesen und einsehen gelernt haben, dass fremde Eigennamen bei arabischen Schriftstellern, durch die unglückselige arabische Schrift, bis zur Unkenntlichkeit entstellt werden, werden diese Conjectur durchaus nicht als eine gewagte bezeichnen. *Μισώρ*, eine phönizische Gottheit, war Bruder des *Συδύκ* (*Σάδυκ* oder *Σεδέκ*), *δίκαιον* und Vater des *Τάαυτος*, *ὃς εὗρε τὴν τῶν πρώτων στοιχείων γραφήν* (Sanchonj. p. 22). Den Namen *Μισώρ* erklärt Philo Byblius (l. c.) nach einer Lesart durch *εὔλυτον* und nach der anderen durch *εὔλογον* (s. Fragm. hist. Graec. III, p. 567. ed. Müller). Als Vater des Erfinders der Schrift und fast aller Wissenschaften (über Taaut, Taut oder Tat s. oben Bd. I, Buch II, C. X.) und als *εὔλογον* könnte ihm auch wohl das Epitheton الحبر الكامل, «der vollkommene Schriftgelehrte» oder «der vollendete Meister» (der Wissenschaft) beigelegt werden. — Was Röth in seiner Gesch. der abendl. Philos. I, Text, p. 253. u. 274. u. Not. p. 231. u. 249. über Misor sagt, wollen wir hier nicht anführen. — Wir wollen übrigens unsere Conjectur, فسفر in ميسور umzuändern, nur als eine solche betrachtet wissen.

337) Wir vermuthen, dass mit قوسطير, Qôsthîr, der Xisuthrus der Berosus, der Noah der Babylonier, gemeint sei. Xisuthrus wurde, nach der babylonischen Sage bei Berosus, nachdem er von der Fluth gerettet wurde, nebst seiner Frau, seiner Tochter und seinem Steuermanne unter die Götter versetzt (Beros. ap. Sync. p. 30. u. ap. Euseb. Chron. Arm. p. 14). Es ist nun möglich, dass er desshalb الشيخ المنتجب (oder المنتخب, das eben dasselbe bedeutet, wie المنتجب, beides bei Wilkins: chosen). der auserwählte, auserlesene Greis heisst, weil er unter dem ganzen Menschengeschlechte allein auserwählt wurde, das Menschengeschlecht zu er-

halten und unter die Götter aufgenommen zu werden. الشيخ المنتجب kann auch heissen: «der auserwählte Gelehrte»; auch dieses würde gut auf Xisuthrus passen, weil von diesem die Sage ging, dass er vor der Fluth die wissenschaftlichen Bücher in der Sonnenstadt Siparis vergraben, und sie nach der Fluth ausgegraben und den Menschen überliefert habe (Berosus l. c. vgl. Münter, Rel. der Babyl. p. 27. 31. u. 119). Dass die Griechen قوسطير durch Ξίσουθρος wiedergeben, darf gar nicht befremden; denn Xisuthrus ist die zunächst liegende Transcription von قوسطير. — Die Lesarten فوسطين und قوسطين verdienen wohl keine besondere Berücksichtigung; denn die Corruption von ر in ن ist eine gewöhnliche Erscheinung.

338) Dieser Satz ist in den Codd. sehr corrumpirt. Was aus dem حماق oder حامى des Cod. A. und aus dem حماى des Cod. B. zu machen ist, weiss ich nicht. Möglich ist es aber, dass مى oder ق und ى aus ع entstanden sind.

Es ist uns unwahrscheinlich, dass hier an eine mit Flügeln dargestellte Göttin zu denken ist. In Vorderasien, in den Gegenden besonders, welche an Assyrien grenzten, und in Babylon war die Zahl der geflügelten Gottheiten sehr gross, wie wir es aus den zahlreich erhaltenen assyrisch-babylonischen Denkmälern wissen. Es ist daher nicht gut denkbar, dass in Mesopotamien die Beflügelung als eine besondere Bezeichnung einer Gottheit angegeben sein sollte. Wir glauben daher, dass unter dieser «Besitzerin der Flügeln der Winde» eine Göttin der Winde zu verstehen sei. — Griechen und Römer dachten sich die Winde als in Schläuchen und in Kerkern eingeschlossen und mit Fesseln gebändigt (s. Homer X, 21 ff. u. Virg. Aen. I, 52.); im Orient mag man sich die Winde beflügelt und die Flügel derselben von der Hand einer Gottheit losgelassen oder zurückgehalten gedacht haben. Auch im Occident dachte man sich die Winde oder deren Gottheiten beflügelt und so wurden sie von Dichtern und Künstlern als Dämonen, an Haupt und Schultern geflügelt, dargestellt; s. Ovid. Met. I, 264 ff. Philostr. Icon. I, 24. und vgl. Hirt, myth. Bilderb. p. 140, wo der achtseitige Thurm des Andronicus Kyrrhestes in Athen abgebildet ist, auf welchem die acht Hauptwinde sämmtlich an den Schultern geflügelt dargestellt sind.

Die Verehrung der Winde war in Vorderasien, wie in Griechenland und Italien verbreitet; ja die Winde gehörten sogar in Vorderasien zu den kosmogonischen Urpotenzen. Sanchonjathon macht (p. 8) eine dunkele und wehende Luft (*αέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη* zur *τὴν τῶν ὅλων ἀρχήν*. Eben so macht Damascius (de princ. p. 385. ap. Wolf, Anecd. Gr. T. III.) nach der phönizischen Kosmagonie des Mochos den *ἄμενος τὸ εἷς* zum höchsten Princip nach den beiden Urprincipien *Οὐλωμὸς* und *Χουσωρὸς*, und zum mittelbaren Princip *οἱ δύο ἄμενοι*, *Λὶψ δὲ καὶ Νότος* (vgl. Movers, Art. Phön. l. c. p. 412 f.). Es ist nun möglich, dass unsere Göttin hier ebenfalls ein solches kosmogonisches Princip ist. Es versteht sich nun auch von selber, dass die Winde als Urheber in der Schöpfung auch verehrt wurden; in der That steigt ihre Verehrung in Phönizien in die mythische Zeit hinauf (s. Sanchonj. p. 16. nach der Geisford'schen Lesart, p. 78. und vgl. Movers, Art. Phön. l. c. p. 402. ib. Anmk. 6). — Auch im Westen wurden die Winde durch Opfer verschiedener Art verehrt; man baute ihnen entweder gemeinschaftliche Altäre oder man errichtete für einen jeden von ihnen einen solchen, und auch Tempel wurden ihnen erbaut und heilige Plätze geweiht (s. Arist. Ran. 845. Herod. VII, 178. 189. u. 191. Aeschyl. Ag. 1429. und Pausan. I, 37, 1. II, 12, 1. VIII, 36, 4. u. IX, 32, 2).

339) Hier ist nun wieder eine Gottheit, deren Erklärung sehr schwierig ist und wobei ich nur rathen kann. — Hinsichtlich der Lesarten stimmen alle Codd. so ziemlich überein; aber wer ist diese Göttin, was repräsentirt sie und welche Bedeutung hat ihr Name? Der Stamm صرح heisst arab. purus fuit, clare exposuit, manifestus, apertus, clarus fuit, daher صَرْحٌ und צְרִיחַ: arx. צְרַח heisst auch hebräisch und rabbinisch, und wahrscheinlich auch syrisch (vgl. ܨܪܝܚܘܬܐ, crocitatio, pupilatio, pavonis vox, vulturis, s. accipitris, bei Castelli lex. Syr. ed. Mich. p. 768), wie auch das arabische صَرَخَ, schreien, laut aufschreien, wie beim Kampfe; spec. rabbinisch auch vom Schreien der Vögel, wie der Raben, gebraucht. Aber alle diese Bedeutungen werden schwerlich auf unsere Göttin passen. Vielleicht ist aber صارح nur eine andere Form von צרך, زرك (= صرخ X. opem imploravit [?]), bedürftig sein, und da

فقر die Armuth heisst, so könnte vielleicht صارح ابنت الفقر übersetzt werden: «die Dürftigkeit, die Tochter der Armuth». Diese Göttin hier wäre demnach mit der *Πενία* der Griechen und der Paupertas der Römer zu identificiren. Diese *Πενία* war keine Göttin untergeordneten Ranges; denn nach einem platonischen Mythus (Symp. p. 203, *b.*) erzeugte sie am Geburtsfeste der Aphrodite mit *Πόρος* (Ueberfluss) den Eros (vgl. Stallbaum zu der plat. Selle, der viele spätere Philosophen, Kirchenväter, wie Neuplatoniker erwähnt, welche diese platonische Mythe angeführt und gedeutet haben). Eros war in der älteren Zeit einer der ersten Naturgottheiten der älteren Kosmagonie (Hesiod. Theg. 120). Parmenides und Acusileus nennen ihn bei Plato (Sympos. 178, *b.*) den ältesten Gott. Ist nun Eros selbst ein kosmogonisches Princip, so ist es sicher seine Mutter ebenfalls.

Vielleicht ist aber صارح mit זרח identisch, wie עֶלֶץ mit עָלַז. זרח, Zara'h, glänzen, scheinen, dann vom Aufgehen, Aufgang der Sonne gebraucht, kommt sehr oft als Nomen proprium bei den verschiedensten semitischen Stämmen vor; so z. B. bei den alten Israëliten (Gen. 38, 30. u. Num. 26, 13.), bei den Edomitern (ib. 36, 13. 17.), bei den Aethiopiern (2 Chron. 14, 8.) und bei den Babyloniern. In dem Roman des Jamblichus (apud Photius, Cod. 94) kommen zwei Babylonier, Vater und Sohn, vor (p. 75. ed. Bekker), Namens *Σόραιχος*; auch bei Suidas kommt dieser Name s. v. *Σίννων* vor mit der Variante *Σηραὶχ*. — Auch Adonis führte aller Wahrscheinlichkeit nach den Beinamen *Σέραχος* (s. Movers, Phön. I, p. 229 f. und dessen Art. Phön. l. c. p. 390). Zara'h wäre ein passender Beiname für die Venus, wie der Name derselben bei den Arabern زُهْرَة und *Ζαρῆτις* bei den Persern; vgl. Hesych. s. v. *Ζαρῆτις*. u. Movers, Phön. I, p. 22. Ist nun mit صارح, Ssâra'h, die Venus gemeint, so würde ich es vorziehen العقير nach Cod. B. statt الفقر der übrigen Codd. zu lesen. العقير heisst der Unfruchtbare, da es aber unmöglich ist, dass ein Unfruchtbarer eine Tochter haben sollte, so möchte ich hier العقير durch: der Entmannte übersetzen, da eine der Grundbedeutungen von عقر ist: die Sehnen gewaltsam zerreissen. Unter diesem Entmannten wäre der von seinem

Sohne Chronos entmannte Uranus (Hes. Theog. 180) zu verstehen. Aphrodite ist aber nach Hesiod (Theog. 195.) aus dem Schaume, welcher sich im Meere um die Genitalien des entmannten Uranus bildete, entstanden (vgl. Serv. ad Virg. Aen. V, 801).

Schwierig bleibt hier in diesem Satze das هؤلاء, «aus deren Leibe diese hervorgegangen sind», auf Wen bezieht sich das Pronomen demonstrativum «diese»? Schwerlich auf die vorher in diesem Capitel erwähnten Gottheiten; denn in diesem Falle verlangt der arabische Sprachgebrauch, dass ein الآلهة, d. h. diese Götter, auf هؤلاء folgte. Wir vermuthen daher, dass dieses هؤلاء in Folge eines Missverständnisses des ursprünglich syrischen Originals entstanden ist. Im Original hiess es wahrscheinlich: ܣܪܗ . . . ܕܢܦܩܘ ܐܝܠܝܢ ܡܢ ܟܪܣܗ «Ssâra'h, aus deren Leibe die Ilîn hervorgegangen sind», der christliche Uebersetzer, der nicht wusste, was ܐܝܠܝܢ Ilîn bedeutet, las ܐܠܝܢ, Alên, diese, und übersetzte es daher durch هؤلاء. ܐܝܠܝܢ, Ilîn, ist aber nichts anderes als der Plural von ܐܝܠܐ = איל = إيل oder إل = Ἠλ, Gott, und die ܐܝܠܝܢ sind wahrscheinlich dasselbe wie die Ἐλοεὶμ der Phönizier im Sanchonjathon (s. oben Anmk. 170, p. 189. u. vgl. Anmk. 157, p. 168). — Jedenfalls scheint die Ssara'h eine Mater deorum oder irgend ein kosmogonisches Princip zu sein, etwa wie die Ὁμωρκα (= אם ארקא, die Mutter der Erde, vergl. Bötticher l. c. p. 10), aus deren gespaltenem Leibe Himmel und Erde und alle Wesen gebildet wurden (s. Beros. p. 50).

Nicht unerwähnt darf hier eine Stelle im Hesychius bleiben, wo es heisst: Σαραχήρω. παρὰ Βηρωσσῷ ἡ κοσμήτρια τῆς Ἥρας. Den zweiten Theil des Namens Σαραχήρω weiss ich nicht zu erklären; jedenfalls aber scheint diese ein anderes Wesen als unsere Ssara'h zu sein, da dieselbe nach unserem Bericht sicher eine höhere Stellung in dem syrischen Olymp einnimmt als die Σαραχήρω, die mehr das Amt einer Nymphe als einer Göttin hat.

340) Für حيتان, 'Hîtân, des Cod. B. haben die Codd. A. u. L. حساب und Cod. P. حساب. حيتان ist jedenfalls, glaube ich, ein

anderes Wort als حساب, denn ب kann ت oder ث sein, aber nicht ن. Es ist mir auch nicht bekannt, dass ب aus ن oder umgekehrt corrumpirt wird; eher kann ن aus ز als aus ب entstanden sein.

حيتان ist der pluralis von حوت und heisst pisces. Man wird dabei an die Fischgöttin Targata = Atargatis und Derketo der Alten erinnert (s. Diod. II, 4. u. Lucian. de Dea Syr. 14. vgl. Movers, Phön. I, p. 590 ff.), die nach Jacobus Episcopus Sarugensis in Harrân verehrt wurde (s. oben Anmk. 154, p. 157 f.). Ausser der Targata gab es auch in Vorderasien viele andere Gottheiten, die entweder Fischgestalten hatten oder sonst irgend wie mit Fischen in Verbindung gebracht wurden (s. das Nähere darüber Movers l. c. und vgl. Röth, Gesch. unserer abendl. Philos. I, Not. p. 242, wo er von fischgestalteten Gottheiten in Aegypten spricht). Die Frage bleibt aber, was denn der Plural in dem Namen dieser Göttin zu bedeuten hat? — Vorausgesetzt, dass das erste ـﻫ in حساب ein ي ist — das ا vor ب zeigt darauf hin, dass der arabisch schreibende Autor diesen fremden Namen plene geschrieben hat, — so kann حساب folgende Varianten geben: حيباب, حيناب, حيتاب; حيبات, حينات, حيتات; جيباب, جيناب, جيتاب; جيبات, جينات und جيتات; ob das ـﻫ wie ﺧ oder ﺟ und ob das ب wie ت oder ث gelesen wird, kann hinsichtlich einer Etymologie des Namens aus den semitischen Sprachen gleich bleiben. Von allen diesen Varianten ist blos حيناب = חִין אָב (?), gratia oder pulchritudo patris, das einzige Wort, welches einen semitischen Klang hat. Ist vielleicht خيباب = Κυβήβη = Kybele-Aphrodite bei Photius (Lex. s. v. Κύβηβος)? — Nicht unerwähnt darf hier die Nachricht des Eutychius (Ann. I, p. 72. vgl. oben Anmk. 154, p. 158) bleiben von der خايب oder خابيب oder خانيب, der Frau des سين, Sîn, des Deus Lunus der Harraniter, welche Nissibis und Edessa erbaut und die Verehrung des Idols ihres Mannes Sîn in Harrân eingeführt haben soll. Das Buchstabengerippe حاسب ist allerdings mit حساب sehr verwandt. — حساب,

'Hesâb, des Cod. P. lässt sich gut aus den semitischen Sprachen erklären. Die Grundbedeutung des Stammes חשב ist in allen semitischen Sprachen: denken; dann: künstliche Erfindungen machen (2Mos. 31, 4. 'Amôs 6, 5.); מְלֶאכֶת מַחֲשָׁבֶת (2 Mos. 35, 33.), künstliche Arbeiten; חֶשְׁבּוֹן, Klugheit, Verstand, auch Namen einer moabitischen oder emoritischen Stadt jenseits des Jordans (Koh. 7, 25. 27. 9, 10. 4 Mos. 21, 26 ff. Jos. 13, 26. 21, 39. und Jes. 15, 4.) und חִשְּׁבֹנוֹת (2 Chron. 26, 15.), künstliche Maschinen, tormenta, Festungsgeschütz. Demnach würde 'Hesâb eine Göttin der Weisheit sein, etwa eine morgenländische Athene.— Es ist mir aber sehr wahrscheinlich, dass es eine vergebliche Mühe ist, den Namen dieser Göttin, wie er auch gelesen werden mag, aus den semitischen Sprachen erklären zu wollen, da der Beisatz الفارسية jedenfalls auf den unsemitischen Ursprung dieser Gottheit hinweist.

الفارسية oder الفارسة heisst wahrscheinlich «die persische»; woher dieser Beiname herrührt, weiss ich nicht anzugeben; vielleicht aber stammt der Cultus dieser Göttin aus Persien her. Die Artemis z. B. wurde zuweilen schlechthin die persische genannt (s. Diod. V, 77. und XX, 27). Eben so war der Cultus der اناهيد, Anâhîd, Anaitis bei den Alten, vorzugsweise in Persien verbreitet (s. Berosus ap. Clem. Alex. Protrep. I, 5, p. 19. ed. Sylb.); wenn nun der Cultus der Anaitis auch in Vorderasien und in Nordafrika, wo dieselbe Tanit genannt wurde (vgl. unten Anmk. 345), verbreitet war, so galt die Anaitis dennoch immer als eine vorzugsweise persische Göttin. Es ist übrigens auch möglich, dass الفارسية nicht die persische, sondern die Perseïde, d. h. die Nachkommen des Perses, bedeutet. Die Mythen von Perses weisen grösstentheils auf den Orient und besonders auf Persien hin, so dass jener sogar zum Stammvater der Perser gemacht wurde (s. Herod. VII, 61. Apollod. I, 2. 4. 9, 28. und II, 4, 5. Diod. IV, 36. Hygin. fab. 26. und vgl. Porphyr. de antro Nymph. c. 16. Sainte-Croix, recherch. sur les myst. du pagan. II, p. 131. n. 2. u. Movers, Phön. 14. u. 422 ff.). Demnach könnte vielleicht حساب wie حيقات, Hekat = Hekate, gelesen werden (vgl. oben Anmk. 257, p. 229 f.). Diese Göttin kannte

Homer noch nicht, dagegen gehörte sie in Thracien, in dem Lande des Orpheus und der orientalischen Mystik zu den ältesten Gottheiten; sie galt auch als Tochter des Perses und hiess daher *Περσηΐς*, die Perseïde (s. Hesiod. Theog. 377. 409 ff. Apollod. I, 2, 2. 4. Apollon. Arg. III, 478. u. Ovid. Met. VII, 74. vgl. Jacobi, Handwörterb. der griech. u. röm. Mythol. p. 370. 725. u. 728).

Die Lesart des Cod. B. ابهم = ابيهم, ihr Vater, für امهم, ihre Mutter, ist offenbar unrichtig, denn die folgenden Pronomina — التى und لها — zeigen, dass hier von einer Göttin die Rede ist. Die Frage bleibt nun auch hier, auf wen das Suffix. هم, ihre, in امهم, «ihre Mutter», sich bezieht? Schwerlich bezieht es sich auf die vorher in diesem Capitel genannten Gottheiten; denn das Suffix. steht hier zu weit entfernt von den Objecten und in diesem Falle müsste doch wohl stehen: لهم هولاء الالهة كلهم. Ich vermuthe daher, dass das هم sich auf die Harraniter bezieht, die der Autor immer im Sinne hat (vgl. die Anfangsworte der Cap. I. II. V. u. VI. oben p. 3. 14. 23. u. 39., wo das Suffix. هم sich immer auf die Harraniter bezieht); امهم, ihre (der Harraniter) Mutter könnte hier im Sinne von Schutzgöttin, *πολιοῦχος*, genommen werden, wofür der Name Mutter sehr passend ist. Servius bemerkt zu Virgil (Georg. I, 494.): «Patrii Dii sunt qui praesunt singulis civitatibus, ut Athene Athenis, Juno Carthagini». Die Harraniter hatten aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Stadtschutzgöttin; denn auf harranitischen Münzen findet sich sehr oft ein «Caput muliebre velatum turritum» dargestellt. Sollten aber diese Münzen nur die Rhea darstellen (vgl. Lucian. de Dea Syr. 15.), so stellt folgende Münze, auf der ein «Mulier turrita rupi insidens d. spicas, pro pedibus fluvius emergens», sich findet (s. Eckhel, doctrina num. vet. T. III, p. 507), offenbar die Stadtschutzgöttin dar (vgl. oben Bd. I, Buch I, C. IX, wo wir nachgewiesen haben, dass Harrân an einem Flusse liegt). Es kann uns aber nicht befremden, dass die Harraniter eine persische Göttin — vorausgesetzt, dass الفارسية die persische und nicht die Perseïde heisst — zur Schutzgottheit hatten; denn die Anaitis oder Tanais war Schutzgöttin der Perser (s. Strabo XI, p. 532. XV, p. 732. u. vgl. diese Anmk. oben) und zugleich eine solche von Karthago (s.

Polyb. VII, 9, 2. u. vgl. Movers, l. c. p. 612). — Mein Gefühl aber sagt mir, dass in dem Satze: التى خرج هولاء من بطنها وحيتان الفارسية امهم einige Fehler ganz bestimmt stecken; denn es ist hier auch auffallend, dass حيتان mit dem vorangehenden Satze durch ein و verbunden ist, was sonst in diesem Capitel nirgends der Fall ist. Ich zweifle desshalb auch fast gar nicht, dass die Fehler in den Worten هولاء, وحيتان und امهم zu suchen sind. Das Schwierige ist blos, in diesen corrumpirten Worten das Richtige heraus zu finden.

Die Lesart سنه des Cod. P. für سنّة der übrigen Codd. verdient wohl keine Berücksichtigung. Dagegen muss es unentschieden bleiben, ob die Lesart der Codd. A., L. u. P. شريرة, böse (Geister), oder die des Cod. B. سريرة, mächtige, die richtige sei, da der nähere Character dieser Göttin, deren Begleiter jene Geister sind, uns noch unbekannt ist. Wahrscheinlicher ist es uns, dass die erstere Lesart richtiger sei, weil Punkte eher weggelassen als zugesetzt werden und weil Cod. B. im Allgemeinen schlechtere Lesarten hat, als die übrigen Codd.

«Mit denen sie zum Ufer des Meeres hinzuwandern pflegte». Bei den Heiden gab es viele Göttinnen, die der Volksglaube zum Meere wandern liess. So wanderte die syrische Fischgöttin Derketo = Targata, eine auch in Harrân verehrte Göttin, zu Hierapolis zweimal jährlich zum Meere, und bei der grossen Seeprocession daselbst, glaubte man, dass alle Götter ans Meer wandern, bei welcher Wanderung die Juno voranging, um die Fische vor Jupiter zu schützen (Lucian. de Dea Syr. 33. u. 47). Eben so glaubte man in Sicilien, dass die erycinische Aphrodite jährlich von dieser Insel durch das Meer nach Libyen wanderte, bei welcher Gelegenheit die Erycinier das Fest der *ἀναγώγια* feierten (Aelian. H. A. IV, 2. und V. H. I, 15). — War diese Göttin hier vielleicht eine Hafengöttin, wie die Aphrodite *Λιμνεσία* oder *Λιμενία* (siehe Pausan. II, 34, 11. und vergl. Creuzer, Symbol. II, p. 182. und ib. Anmk. 232), wesshalb man sie ans Ufer des Meeres wandern liess?

341) Die Lesarten der Codd. A. und P. اقورم, Aq(f)ûram, und اقورم, Aqûram, sind aller Wahrscheinlichkeit nach aus ابو رم, Abû-Ram entstanden. Ob aber ابو رم, Abû-Ram, oder ابن رم, Ibn-Ram, der Codd. B. u. L. richtiger sei, wollen wir hier unentschieden lassen; es bleibt sich am Ende, glaube ich, gleich, ob der der erste Namenstheil Ibn oder Abû ist (s. sogleich).

Ram ist eine bekannte vorderasiatische Gottheit. Bei Hesychius heisst es *Ῥαμὰς ὁ ὕψιστος* (= רָם) *θεός* (vgl. Ges. Monum. I, p. 394). Auf einer phönizischen Inschrift (Num. VIII, ap. Ges. l. c. p. 453) kommt ein בעל רם, Bâ'al Ram, vor, dem Kinder geopfert werden. Movers identificirt denselben mit dem Saturn, dem ebenfalls Kinderopfer dargebracht wurden, ferner mit dem *Ὑψουράνιος*, phönizisch *Σαμημροῦμος* = שמים־רום (verbesserte Lesart für *Μημροῦμος*, vergl. Frg. hist. Gr. ed. Müller III, p. 566), des Sanchonjathon (Phön. I, p. 173), endlich mit dem בעל מן (= בעל מְעֹן, der Herr der Himmelswohnung, wie בעל זבל) der numidischen Inschriften (9, 1. 11, 1. 14, 1. siehe Movers, Art. Phön. l. c. p. 385. u. vgl. ib. Anmk. 86).

Ist der syrische Gott Rimmôn der heiligen Schrift (2 Kön. 5, 18. vgl. 1 Kön. 15, 18. den Eigennamen טַבְרִמּוֹן) mit unserm Abû-Ram identisch? Viele ältere und neuere Commentatoren, wie Clericus (z. d. St.), Selden (de D. S. Synt. II, c. 10, p. 388 f.), Vitringa (zu Jes. I, 174.), Rosenmüller (Alterth. IV, I, 275.) u. Gesenius (Thes. III, 1292.) leiten רמון von רמם (רום) ab und vergleichen ihn mit dem *Ἐλιοῦν* des Sanchonjathon (vgl. Bähr, Symb. II, p. 122 ff. Vatke, Relig. des Alten Test. I, p. 368, Anmk. 2. 370, Anmk. 3. u. 371, Anmk. 1. und Winer l. c. II, p. 331, Art. Rimmon). Movers glaubt sogar (Phön. I, p. 196 ff.), dass Rimmôn aus dem Namen des höchsten Gottes der Syrer, Hadad-Rimmôn (Zach. 12, 11. der einzige Erhabene; Adad = אחד, siehe Macrob. Sat. I, 23. u. vgl. unten Anmk. 343) abgekürzt sei und dass er mit dem Adonis in Verbindung stehe (vergl. Hitzig zu Zach. l. c.). —

Der Namen des Rimmôn kommt auch an zwei Stellen der von Rawlinson mitgetheilten assyrisch-babylonischen Inschriften vor, wenn dieser den Namen richtig gelesen hat (s. Journ. of the Royal As. Society. Vol XII, P. 2. 1850. p. 433. u. 443).

Ob nun Rimmôn von רמם abzuleiten und ob diese Gottheit mit unserem Abû-Ram identisch sei, wollen wir hier unerörtert lassen. Ich meinerseits glaube ersteres nicht und kann auch folglich letzteres nicht annehmen. Jedenfalls aber wird durch die Existenz eines Gottes Abû-Ram eine sinnige Vermuthung des Herrn Prof. Movers sehr wahrscheinlich gemacht. Dieser glaubt nämlich, dass der jetzige Name des bei Byblus strömenden Flusses نهر ابرهيم, Nahr-Ibrahîm aus dem ursprünglichen Namen desselben נהר אברם, Nahar-Abram, fluvius patris excelsi entstanden sei. Ob Abram ein Beiname des Adonis ist, wie Movers glaubt, wollen wir dahin gestellt sein lassen, jedenfalls ist es aber sehr wahrscheinlich, dass dieser Flussnamen von dem Gottesnamen Abû-Ram herrührt. — Hängt vielleicht Abû-Ram irgendwie mit dem indischen Rama zusammen? (vgl. unten Anmk. 349).

342) Ueber Th'el und Tamûrâ vgl. unten Anmk. 345.

343) Es sei uns gestattet, auch bei dieser sonst unbekannten Gottheit alle mögliche Vermuthungen auszusprechen, durch die ein künftiger Forscher vielleicht auf die Wahrheit kommen wird. Zuerst aber die Vermuthungen, die für uns die wahrscheinlichsten sind.

ارو ist nicht vocalisirt und kann Arev oder Uru u. s. w. gelesen werden. *Arèv* heisst armenisch «Sol», *èrèvim*, appareo (s. Rich. Gosche, de Ariana lingua gentisque Armeniacae indole prolegg. Ber. 1847. p. 48. 74); ارو wäre also der Name der Sonnengottheit in Harrân. Wir haben oben (Bd. I, Buch I, C. IX.) nachgewiesen, dass Harrân vielfach mit Armenien in Berührung kam. Ferner, im Sanscrit heisst *uru*, magnus und in der Avestasprache *uru*, largus, grandis; *urva*, gloriosus; *urvô*, magnus und *âurva*, eximius (s. Burnouf, Commentaire sur le Yacna. p. 435. und 291. Nott. LXXIX. und Gosche l. c. u. p. 73). ارو, Uru, würde nun heissen: der Ausgezeichnete, Ruhmvolle, der Grosse. Vielleicht heisst hier الرب nicht der Herr, sondern der Grosse und

es kann also nur eine blose Glosse oder eine Erklärung des vorangehenden اور, Urû, sein. Dadurch würde sich auch die sonst auffallende Erscheinung erklären lassen, dass hier das Epitheton الرب hinter den Gottesnamen gesetzt ist, während es sonst immer vor demselben steht, wie رب العميان, رب الآلهة, ربة النل, רבת תנת u. s. w. (s. oben p. 24. 39 f. u. vgl. oben Anmk. 169, p. 187). — Nach Cicero (in Verr. IV, 57.) wurde Jupiter bei den Phrygiern *Οὔριος* genannt; Gosche stellt diesen Namen (l. c. p. 26.) mit dem armenischen *ôr* (zusammengezogen von *aur*), «dies», und mit dem huzvareschischen (pehlevischen) אור zusammen, welches letztere dem neupersischen هور, *Hûr*, خور, *Chûr*, Sol entspricht. — Die Sylbe Ar oder Er scheint in den altsemitischen Sprachen die Bedeutung von Feuer, Kraft und Stärke zu haben. Movers hat dies längst auch hinsichtlich der indoeuropäischen Sprachen bemerkt (Phön. I, 432 f.); er verweist dabei auf die Sylben *ar* und *er* in den Wörtern: «ardere, ara, urere; in ἥρως, Ἄρης, ἀρήν = aries, entsprechend dem איל, ἄῤῥην, ἀρετή, im pers. Art. Hesychius: Ἀρταῖοι, οἱ ἥρωες παρὰ Πέρσαις Ἀρτάς, μέγας καὶ λάμπρας, nämlich ارد, ard, wovon Artaxerxes» u. s. w. Ein berühmter Linguist überzeugte mich aber, dass die Sylbe *Ar* oder *Er* in den meisten dieser Wörter durchaus nicht die angegebenen Bedeutungen hätte. Wir wollen dies daher hinsichtlich der indoeuropäischen Sprachen dahingestellt sein lassen. Bekannt ist aber das hebr. אֲרִי, der Löwe, אוֹר, das Licht und die Zusammensetzungen von אר u. אור mit אל u. יה, wie אֲרִיאֵל, אוּרִיאֵל, אוּרִיָּה u. s. w.; eben so heisst das arab. أَرَى, und أَرِيَ, brennen und إِرَةٌ für إِرْيَةٌ, der Feuerheerd. Ich vermuthe, dass auch die Sylbe אֵל, mächtig, stark, dann Gott, den Uebergang des *R* in *L* vorausgesetzt, mit *Er* verwandt ist. — Nicht unerwähnt darf hier bleiben der ägyptische Gott bei Plutarch (de Isid. c. 12.) Ἀρούηρις, nach Champollion (gr. ég. p. 55) = Hor-oeri, Horus der Aeltere und nach Bunsen (l. c. p. 434) = Her-uēr, ebenfalls Hor der Aeltere

(vgl. Röth l. c. Not. p. 154 ff.); ferner der ägyptische Name des 32. der 36 Dekane: Ἐρώ, welcher auf den Hieroglyphen Ar geschrieben wird (s. Salmas. de ann. climacter. p. 610 ff. Biot, Mém. sur le Zodiac. de Dendra, not. 55. u. Lepsius, Chronol. der Aegyp. I, p. 71).

Wir wollen übrigens auch versuchen, den Namen ارو semitisch zu erklären. ارو kann so viel bedeuten, wie اور, Ur, אור, das Licht (siehe Rawlinson, on the inscription of Assyr. and Bab. l. c. p. 481, not. 1, wo ein arabischer Historiker die biblische Stadt אור, Ur, in Chaldäa ارو statt اور schreibt). Dieser Arû wäre also, dem Namen nach zu schliessen, eine Lichtgottheit, eine Personification des Lichtes und ein kosmogonisches Princip, wobei man an das in der phönizischen Kosmogonie vorkommende Schöpfungsprincip *Αὔρα*, der Lichthauch, der Lichtstoff (s. Damasc. de princ. p. 385. vgl. Movers, Art. Phön. l. c. p. 411) erinnert wird.

Es ist übrigens sehr gut möglich, dass ارو aus ادد, Adad, corrumpirt wurde. הדד, Hadad, nach der biblischen Form, oder Adod oder Adad gehörte zu den höchsten Gottheiten des vorderasiatischen Olymps. Sanchonjathon bezeichnet ihn als König der Götter und rechnet ihn zu den drei höchsten Gottheiten, denen Chronos die Regierung des Landes anvertraut hat (Sanchonj. p. 34). Bei Macrobius (Sat. I, 23.) heisst es von den Assyrern: «Deo enim, quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt. Eius nominis interpretatio significat, unus. Hunc ergo ut potentissimum adorant Deum». Macrobius erklärt daselbst den Adad für den Sonnengott und bemerkt: «Namque simulacrum Adad insigne cernitur radiis inclinatis. Quibus monstratur, vim coeli in radiis esse Solis, qui demittuntur in terram»; vergl. über Adad Plin. XXXVII, 71. Selden. de Diis Syr. Synt. I, p. 176 f. ed. alt. Gesen. Comm. zu Jes. II. p. 307. Movers, Phön. I, p. 196 f. u. dessen Art. Phön. l. c. p. 395).

344) Ueber Balth'î vgl. Anmk. 158, p. 171 f. — Sonderbar ist hier die Lesart der Codd. B. u. L., die حاى, 'Hâi, für Balth'î haben. Hat es vielleicht bei den Harranitern eine Göttin 'Hâi, als Personification des Lebens gegeben?

345) Die variae Lectiones in diesem Satze sind folgende: Cod. L. hat رمه النل für ربة النل; رمه ist aber offenbar aus ربة corrum-

pirt. Ob aber der Name dieser Göttin الثل oder التل ist, bleibt sich hinsichtlich der Etymologie desselben aus den semitischen Sprachen ziemlich gleich. — A. und P. scheinen تمنا für تمغا zu haben; letzteres ist jedenfalls richtiger. — A. u. P. haben العرى, B. المغربي und L. vielleicht العزى. Es ist mir gar nicht zweifelhaft, dass es hier المعزى, die Ziegen, heissen muss, weil die weiblichen Pluralia in الحرمات und in dem Suffix. هن hier sonst gar keinen Sinn hätten. — Ob nach den Codd. A., B. und P. يطلق oder nach Cod. L. ينطلق gelesen werden muss, bleibt sich ebenfalls ziemlich gleich. — Das منهم der Codd. A. u. B. für مِنْهُنّ der Codd. L. und P. ist offenbar falsch, wie aus dem gleich darauf folgenden يمهن hervorgeht.

تموزا, Tamûrâ, ist meines Erachtens eine bekannte Gottheit, was man aber nicht von der Göttin الثل, eth-Th'el, sagen kann. Wir wollen daher zuerst den Tamûrâ besprechen, um durch ihn das Wesen der mit ihm in Verbindung stehenden Göttin kennen zu lernen.

Im Sanchonjathon kommt eine phönizische Gottheit *Δημαροῦ* (nicht *Δημαροῦν*, denn dies ist die Accusativform) unter verschiedenen Situationen vor. El oder Saturn, heisst es daselbst (p. 28), hat die Concubine des Uranus im Kampfe gefangen genommen und sie, die vom Uranus schwanger war, seinem Bruder, dem Dagon, zur Frau gegeben, bei welchem sie den *Δημαροῦ* gebar. Dieser erzeugte den *Μελκάρθος*, den phönizischen Herakles. Demaru führte dann Krieg mit dem Pontus, von dem er besiegt und in die Flucht geschlagen wurde (ib. p. 32). Dann heisst es (ib. p. 34): *Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦ καὶ Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν ἐβασίλευον τῆς χώρας Κρόνου γνώμῃ*. Die Phönizier, welche, wie viele andere heidnische Völker des Alterthums, ihre Flüsse und Ortschaften nach ihren Göttern benannten, hatten auch einen Fluss Namens *Δαμοῦρας* (Polyb. V, 68, 9.) oder *Ταμύρας*, wie ihn Strabo (XVI, 756.) nennt, der noch jetzt Nahr Damur heisst. Diese letztere Form stimmt mit تموزا, Tamûrâ, genau überein. In dem gleich unten anzuführenden

höchst wichtigen Fragmente der semitischen Mythologie aus Eutychius wird تمورا, Tamûrâ, als König von Maussil (الموصل), d. i. Niniveh, bezeichnet, der dem Be'el-Samîn, dem Könige von Irâq, d. i. Babylonien, gegenüber gestellt wird. In Cypern gab es eine Priesterfamilie, *Ταμιράδαι* genannt, die dorthin von Cilicien aus eingewandert war (s. Hesych. s. v. *Ταμιράδαι* u. Tacit. Hist. II, 3. u vgl. Movers, Phön. I, 661. u. dessen Art. Phön. l. c. p. 395 f.). Es scheint mir aber gar nicht bezweifelt werden zu können, dass *Δημαροῦ*, *Δαμοῦρας*, *Ταμύρας* und تمورا, Tamûrâ, identisch sind und dass diese Variationen nur durch die verschiedenen Aussprachen und die Gräcisirung des Namens entstanden sind. Wir haben uns natürlich an die semitische Schreibart des Namens zu halten.

Nach den hier mitgetheilten Nachrichten muss Tamûrâ einer der höchsten und ältesten vorderasiatischen Gottheiten sein; denn er ist der Sohn des Uranus, der Vater des Heracles, dessen Cultus in Assyrien, Phönizien, Aegypten, Creta, Südgriechenland und Kleinasien uralt ist; endlich nennt ihn Philo im Sanchonjathon *Ζεὺς Δημαροῦ* und erwähnt ihn noch vor *Ἄδωδος*, dem *βασιλεὺς θεῶν*. — Sein Cultus muss auch sehr verbreitet gewesen sein, da ihn Eutychius — ohne Zweifel nach einer einheimischen vorderasiatischen Nachricht — nach der euhemeristischen Weise der Kirchenväter, als einen König von Niniveh bezeichnet, und wir auch ein nach ihm benanntes Priestergeschlecht in Kleinasien und auf Cypern finden. Diese Tamiraden aber stammen wahrscheinlich von einem jüngeren Tamûrâ oder Tamyras her, der zum älteren sich wohl so verhalten mag, wie der jüngere Bel zum älteren und wie der thebäische Held Heracles zu dem Gotte gleichen Namens. Dieses Verhältniss der jüngeren Gottheiten zu den älteren gleichen Namens erinnert an die indische Incarnationsidee von den verschiedenen Krischna's u. s. w.

Movers meint, dass Demarus (wie er schreibt) der Name des Dionysus sei. Er folgert dies daraus, dass Sanchonjathon von einem Siege des in Berythus verehrten Pontus über den Demarus spricht, während Nonnus (Dionys. B. 43) den Sieger den Poseidon von Berythus und den Besiegten den Dionysus nennt (s. Movers, Phön. I, p. 661). Ich meinerseits glaube nicht, dass durch die Identificirung des Demarus mit Dionysus viel gewonnen ist, da wir das Wesen des Letzteren im Orient viel zu wenig kennen, um vermöge einer solchen Identification Rückschlüsse hinsichtlich des Ersteren machen zu können.

Welche Idee der Tamûrâ in dem Olymp der Semiten repräsentirte, kann ich nicht angeben, da sein Name uns schwerlich darauf hinleiten kann. Röth meint (Gesch. unserer abendl. Philos. I, Not. p. 236): «der bei Sanchunjathon, p. 28, erwähnte *Δημαροῦν*, ein Sohn des Himmels und, wie es scheint, des Dagon, d. h. des Urraumes, der Derketo oder des Atlas, der Nacht, ... , ist kein anderer als der Sonnengott; denn *Δημαροῦν*, די מרום, bedeutet ««Herr der Himmelshöhe»». די ist das arabische ذى, ذو, Herr, und מרום, die Höhe, bezeichnet im Hebräischen vorzugsweise ««den Himmel»». Nachdem wir jetzt die semitische Schreibweise dieses Namens kennen gelernt haben, dürfte es nicht mehr nöthig sein, diese ohnehin, wie ich glaube, falsche Etymologie zu widerlegen. Es wundert uns aber, dass Movers auf den Gedanken kam, von Philo Byblius zu glauben, dass er die Mythe von der Geburt des Demaru durch die etymologische Deutung dieses Namens, nämlich די מהרון, welcher aus der Schwangerschaft ist, erfunden hätte (s. Movers l. c. I, p. 144). Ich kann dies aus Philo nicht herausfinden; denn wenn dieser an eine solche Etymologie gedacht hätte, so müsste eigentlich jeder von einer anderen Gottheit erzeugte Gott, ja jedes Geschöpf Demarun heissen.

Movers glaubt (Art. Phön. l. c. p. 396) den Namen des Demaru von den Symbolen, den Säulen, welche תימרה, תמר und תמר genannt wurden, herzuleiten. Ich hoffe, dass mein verehrter Lehrer es mir nicht verargen wird, wenn ich ihm in dieser Ableitung nicht unbedingt beistimme. Die Sonnensäulen hiessen, als der Sonne, חמה, geweiht, חמנים, Chammanim, nicht aber umgekehrt. Die richtigere Deutung des Namens möchte die von Movers (ib. Anmk. 87) ausgesprochene und von ihm auch anderwärts (Phön. I, p. 574) angedeutete sein, nämlich von תמר, die Palme. Die Phönizier hatten Baumgottheiten, wie die *Βραθύ* oder *Βηρούθ* = ברוש = ברות, die Cypresse u. dgl. Andere (s. das Nähere darüber Movers, Phön. I, p. 574 ff.); es könnte nun sein, dass auch die Palme, die in ganz Vorderasien eine so bedeu-

tende Rolle spielt, von ihnen verehrt wurde (s. das Ausführlichere über diese Vermuthung: Movers, Art. Phön. l. c. p. 396, Anmk. 87). Die Frage bleibt nur, ob der Name des auch bei den Assyrern, — deren semitischer Ursprung bis jetzt wenigstens zweifelhaft ist, die aber ohne allen Zweifel nicht-semitische Elemente in sich aufgenommen haben, — verehrten Gottes Tamûrâ semitischen Ursprungs sei, da wir diesen Namen auf eine etwas modificirte Weise bei völlig unsemitischen Völkern, bei denen man auch keinen semitischen Einfluss voraussetzen kann, wiederfinden. Ich erinnere nämlich an den thrakischen Sänger Thamyris, der mit einer zerbrochenen Lyra dargestellt wurde und auf welchen das, bei den Alten Ἐν γόνασιν, Nixus, Nisus, Geniculatus, Ingeniculatus genannte Sternbild gedeutet wurde (s. Iliad. II, 595 ff. Pausan. IV, 33, 4. 7. IX, 30, 2. X, 7, 2. Apollod. I, 3, 3. Hygin. II, 6. u. vgl. Jacobi, Handwörterb. der griech. u. röm. Mythol. p. 825, Art. Hercules u. p. 850. Art. Thamyris). — An dem Ostende der «Bahn des Achilles», bei der Mündung des Borysthenes gab es ein Vorgebirge und eine Stadt Tamyrake und der Meerbusen daselbst hiess auch Tamyrakes (s. d. Belege dafür in Ukerts Skythien. Weimar, 1846 p. 164. 438. 455. u. 457). Auch bei Stephanus Byzantinus findet sich die Notiz: *Ταμυράκη, πόλις Σαρματίας, τῆς ἐν Εὐρώπῃ* und er fügt noch hinzu: *τὸ ἐθνικὸν Ταμυρακηνός*. Als bekannt kann ich den Namen der skythischen Königin Tomyris, die nach Herodot mit Cyrus Krieg geführt hat, voraussetzen. Uebrigens soll damit noch nicht die Identität aller dieser Namen behauptet sein.

So weit wäre also Tamûrâ jedenfalls eine bekannte Gottheit, mag er nun semitischen Ursprungs sein oder nicht; aber wer ist die mit ihm in Verbindung gebrachte Göttin الثل, eth'-Th'el, oder التل, et-Tel? Die Verbindung derselben mit jenem Gotte wird in unserem Texte (ohne irgend eine varia Lectio) nur durch die Worte: التى قبلت تموزا angedeutet, die wir nach dem einfachen Sinn übersetzten: «welche den Tamûrâ empfangen hat», nach der Grundbedeutung von قبل, acceptavit. Der Piel dieses Stammes in dem spätern Hebräismus, eben so der Pael jenes Wortes im Chald. und Syr. hat dieselbe Bedeutung. ܩܒܠ hat auch die Bedeutung: interpellavit, arguit, obvius fuit, consecutus est, und mit ܠܘܩܒܠ con-

struirt — eben so rabbinisch —: accusavit, se opposuit. Das arabische قبل hat aber nicht diese Bedeutungen, wohl aber heisst es auch: admissit rem ut gratam und II. osculatus fuit. Wir glauben, dass man sich hier zunächst an die ursprüngliche Bedeutung: acceptavit zu halten habe, wie unklar auch dieses «empfangen» hier sein mag. — In der schon erwähnten Stelle des Eutychius ist eine Göttin تلبين, Talbîn oder Telbîn, erwähnt, die für die Gattin des Tamûrâ ausgegeben und auch mit Harrân in Verbindung gebracht wird. Eutychius erzählt nämlich (Ann. I, p. 72): «Be'el-Samîn, König von Irâq (d. h. Babylonien), hätte die تلبين, Telbîn, die Frau des Tamûrâ, Königs von Maussil (d. h. Niniveh) geliebt; diese sei desshalb von ihm geflohen und habe während der Flucht Feuer in die Stadt Harrân geworfen, wodurch diese Stadt nebst dem in derselben sich befindenden Mondtempel mit dem Götzenbilde der Mondgottheit Sîn verbrannt wurde (وبعد ذلك, d. h. nachdem das Götzenbild des Sîn in Harrân 50 Jahre lang verehrt wurde, عشق بعل سمين ملك العراق لتلبين امراة تمورا ملك الموصل فهربت من قدامه وطرحت النار بحران واحرقتها واحرقت الهيكل والصنم).

Nach dem hier Mitgetheilten bleiben nun zunächst folgende Fragen zu erörtern: 1) Sind diese beiden mit dem Gotte Tamûrâ in Verbindung gebrachten Göttinnen Th'el oder Tel und Telbîn oder Talbîn identisch? 2) Sind diese beiden Namen in diesem Falle aus einem dritten corrumpirt oder nicht? Wir glauben diese beiden Fragen bejahen zu können und zwar nicht aus directen, sondern aus indirecten Gründen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der bei der Th'el hinsichtlich des Tamûrâ gebrauchte Ausdruck قبلت, «empfangen», auf eine eheliche Verbindung in mythologischem Sinne hindeutet; denn sonst hat dieses «Empfangen» gar keinen Sinn. Tel und Telbîn werden also beide als Frauen des Tamûrâ bezeichnet. Es ist nun ferner eine auffallende Erscheinung, dass in unsern Nachrichten über die Ssabier der Göttin Anaitis, Anahid, Tanit und wie die Varianten dieses Namens lauten, der soge-

nannten persischen Diana, mit keinem Worte Erwähnung geschieht. Es befremdet dies um so mehr, da ihre Verehrung fast von Indien durch ganz Syrien, Armenien, Kleinasien und Griechenland bis nach Nordafrika hin verbreitet war. Wir vermuthen daher, dass die beiden Namen Tel und Telbîn nur durch Corruption aus Tanit, und zwar auf folgende Weise, entstanden sind. Diese Göttin wird nämlich auf phönizischen Inschriften תנת geschrieben (vgl. oben Anmk. 169, p. 187) und nach der Aussprache Tanit, תָּנִת vocalisirt. Ich vermuthe nun, dass Eutychius oder sein Gewährsmann diesen Namen plene transcribirt hat, d. h. تانيت, woraus sehr leicht تلبين entstehen konnte; unser Autor dagegen oder dessen Quelle hat تنت geschrieben, daraus ist تل geworden. Orientalisten, welche mit der Art und Weise, wie fremde Namen in der arabischen Schrift corrumpirt werden, vertraut sind, werden sicher diese Conjectur an und für sich sehr wahrscheinlich finden.

Ein halbes Jahr war ungefähr verflossen, nachdem ich diese Vermuthung niedergeschrieben hatte, da erschien die Abhandlung von Rawlinson: On the inscription of Assyria and Babylonia (im Journ. of the Royal As. society, Vol. XII, Part 2. 1850. p. 401 ff.), in der er (p. 431) auf der Obeliskeninschrift unter andern Gottheiten auch: «*Tal*, and Set, the attendants of Beltis, mother of the gods» gefunden haben will. Auf einer anderen Stelle dieser Inschrift liest Rawlinson (p. 442) Beth-Telabon, als Namen einer Stadt. Diese beiden Stellen sprechen für die Existenz von zwei Gottheiten, Namens Tal und Talabon, also تل und تلبين. Bei dieser Gelegenheit fiel mir die bei Ptolemäus (V, 20, 6.) erwähnte Stadt *Θελβεγκάνη* ein, die ungefähr einen halben Grad von Babylon entfernt lag. Im Talmud wird ebenfalls an verschiedenen Stellen eine Stadt תלבקני erwähnt, die nördlicher als die eben nach Ptolemäus erwähnte Stadt gelegen war (s. S. Cassels Art. Gesch. der Juden, in der Encycl. v. Ersch u. Gruber. II. Sect. 27. Bd. p. 179 f.). Trotz dieser anderweitigen Erwähnung einer Stadt, deren Namen an تلبين erinnert, entschloss ich mich dennoch nicht, meine hier ausge-

sprochene Vermuthung über Tel und Telbîn zurückzunehmen; denn Rawlinson bemerkt selber zu der angef. Stelle (not. 3) in welcher Tal erwähnt ist: «Most of these names are very doubtful indeed», und an einem anderen Orte (l. c. p. 406, not. 1.) sagt er, dass viele Götternamen auf jenen Inschriften durch Monogramme ausgedrückt wären und bemerkt dazu: «The phonetic rendering of proper names in Assyrian depends almost entirely on a full understanding of the Pantheon, and this is infortunately the most difficult branch perhaps of the whole cuneiform inquiry». Man sieht also daraus, dass die von Rawlinson zum Theil entzifferten assyrisch-babylonischen Inschriften noch nicht geeignet sind, das vorderasiatische Pantheon zu bereichern. Wir wollen daher unsere obige Vermuthung nicht eher zurücknehmen, bis ein Anderer uns eines Besseren belehren wird.

Die Göttin Th'el hat «es eingeführt die heiligen Ziegen zu hüten, die zu verkaufen Niemandem gestattet war, sondern die als Schlachtopfer dargebracht wurden, die keine schwangere Frau opfern und denen keine solche auch nur sich nähern durfte». Das Heidenthum bietet uns viele Beispiele dar, wo verschiedene Thiere verschiedenen Gottheiten geheiligt waren und wo in den verschiedenen Tempeln sich eine Anzahl solcher geheiligten Thiere befand, «welche neben wirklicher Anwendung für den Tempeldienst nicht selten auch blos als lebendige Zeugen der Heiligkeit des Ortes in völliger Freiheit gehalten wurden» (Hermann, Antiq. II, p. 87). So gab es heilige Tauben der Aphrodite zu Eryx in Sicilien (Aelian. H. A. IV, 2. u. V. H. I, 15.), solche der Semiramis (Diod. Sic. II, 4. 20.), heilige Hähne und Hühner in dem Tempel der Hera und des Heracles (Aelian. H. A. XVII, 46.), Hunde des Vulkans und des Adranus zu Adranus in Sicilien (ib. XI, 3. vgl. ib. 5.), Raben des Apollo (ib. H. A. I, 48. vgl. ib. VII, 18. Plut. de Isid. c. 71. und oben Anmk. 148, p. 140), heilige Fische der Juno zu Hierapolis, welche diese Göttin persönlich beschützt haben soll (Lucian. de D. S. c. 47. vgl. ib. 41. u. Diod. II, 4.) und dergl. andere (vgl. Hermann l. c. p. 89 f., wo sich Nachweisungen hinsichtlich Pferde, Stiere, Hähne, Gänse, Pfauen, Perlhühner und Fische finden, die sich in vielen Tempeln befanden und gewissermaassen der Gottheit angehörten. Ich erinnere an die Opferthiere, welche sich aus freiem Antriebe an den Altar des Aphroditentempels zu Eryx zum Opfern hinstellten (Aelian. H. A. X, 50.) und an die Ziegen, welche, nach Vollendung der Gebete im Tempel des Zeus Ascraeus, sich freiwillig als Opfer an den Altar dieses Tempels stellten (Apoll. Mirabil. Hist. c. 13). Alle diese Thiere sind wahr-

scheinlich als mit jenen Gottheiten in Verbindung stehende, betrachtet worden. — Sollte nun der mit der Tel in Verbindung stehende Tamûrâ, wie Movers glaubt (s. oben), mit Dionysus identisch sein, so hätten auch die Ziegen hier einen Sinn; denn nach Apollodor (Bibl. III, 4, 3.) wurde Dionysus durch Zeus in einen Ziegenbock verwandelt und in solchen Fällen wurden oft die Thiere, deren Gestalt die verwandelten Gottheiten angenommen hatten, für heilig gehalten (s. Diod. I, 86. und Lucian. de sacrif. c. 14). Von Dionysus erzählt auch Lucian (de D. S. c. 28.), dass er zu Hierapolis Phallen aufgestellt; der Bock — معزى heisst auch Böcke — ist aber eben so das Symbol der Zeugung, wie der Phallus (s. Diod. l. c. 88). Virgil bezeichnet ausdrücklich die Ziege als ein bacchisches Thier (Georg. II, 380 ff.). — Wenn aber unsere Vermuthung, dass hier von der Göttin Tanaitis = Artemis die Rede ist, richtig wäre, so würde es sich auch gut erklären lassen, warum die schwangeren Frauen von dem Heiligthume dieser Göttin ausgeschlossen waren; denn nach Achill. Tatius (Erot. VII, 14. u. VIII, 8.) durfte keine, geschwächte Jungfrau und keine verheirathete Frau in den Tempel der Artemis zu Ephesus kommen. Der Artemis wurden überhaupt sehr oft Ziegen geopfert (s. Xenoph. Hell. IV, 2, 20. u. vgl. Plut. Thes. 18).

Ist vielleicht die Göttin Th'el oder Tel mit der Hera Aegophagos und der Juno Caprotina zu identificiren? Nach Pausanias (III, 15, 5. vgl. Hesych. s. v.) wurde die Hera Aegophagos nur in Sparta verehrt; Heracles hat ihr Heiligthum daselbst gegründet, in welchem ihr immer Ziegen geopfert wurden. Wir haben oben (Anmk. 275, p. 238) einige Fälle aufgezählt, wo Spuren von orientalischen, besonders vorderasiatischen Culten sich bei den Doriern erhalten haben. Wir glauben daher, dass auch diese den Beinamen Aegophagos führende Göttin, deren Cultus von dem an den Orient so vielfach erinnernden Heracles gegründet wurde, mit der Göttin Tel, oder wie wir sie sonst nennen mögen, in Verbindung stehe und aus dem Orient überhaupt oder aus Vorderasien herstamme. — In Latium gab es eine Juno Caprotina, der am Ziegensumpf auf dem Ziegenanger bei einer Ziegenfeige (caprificus) an den Nonae Caprotinae im Juli ein grosses Fest, zum Andenken an die Rettung Roms durch die Sclavinnen an dem genannten Orte, von den Frauen Roms gefeiert wurde (s. Varro, d. L. L. VI, 18. Macrob. Sat. I, 11, p. 251. ed. Bip. und vgl. Plut. Rom. 29, u.

Camill. 33). Hartung meint (die Religion der Römer, II, 66.), dass der Beiname Caprotina eben von dem Orte, wo das erwähnte Fest gefeiert wurde, herrühre; aus den angeführten Stellen aber des Varro und Macrobius geht dies nicht hervor und es könnte wohl sein, dass der Juno, als Beschützerin der Ehe, jener Name beigelegt und sie desshalb mit Ziegen in Verbindung gebracht wurde, weil «die Berührung alles dessen, was Ziege ist und heisst, Fruchtbarkeit bewirkt» (Hartung l. c. p. 67. vergl. ib. f.). In Italien, wo sich so Manches aus der frühesten Verbindung mit dem Orient erhalten zu haben scheint, kann auch der Cultus dieser Göttin von dort herstammen.

346) Alle Cod. haben اسطة, dann aber haben die Codd. A. u. P. وطرسعوس, B. ولم ينفرس u. L. ولم سعرس. — Diese Stelle bietet ebenfalls viele Schwierigkeiten dar. سَقَطَ heisst eigentl. herunterfallen, dann aber auch: divertit und pernoctavit; سقط wird aber in diesen Bedeutungen mit الى oder على construirt und kein Beispiel wird in den Lexicis angeführt, wo es mit بين construirt wäre.

Es gab im heidnischen Alterthume Götzenbilder und dergleichen andere den Heiden heilige Gegenstände, von denen man glaubte, dass sie vom Himmel heruntergefallen wären. So glaubte man, dass das uralte Bild der Athene Polias auf der Akropolis zu Athen vom Himmel heruntergefallen wäre und zwar bevor die verschiedenen attischen Stämme sich in der Stadt vereinigt hatten (Pausan. I, 26, 7. u. Apollod. III, 14, 6. 9). Dasselbe glaubte man von dem Bilde der Mater Deorum zu Pessinuntes (s. Liv. XXIX, 10 f. Herodian. I, 11. u. Amm. Marcell. XXII, 9.); ja man glaubte sogar sehr oft, dass jede Gottheit ihr Bild vom Himmel auf die Erde herabgesendet hätte (*Διιπετὲς ἄγαλμα*, s. Cic. in Verr. V, 72. u. vgl. Creuzer, Symb. I, p. 170. und II, p. 689, Anmk. 417). Wir erinnern noch an die *βαιτύλοι* oder *βαιτύλια*, die man ebenfalls vom Himmel heruntergefallen glaubte (s. Sanchonj. p. 30. Damasc. ap. Phot. p. 1047. und 1062 f. vgl. Hesych. u. Etym. M. s. v. *βαίτυλος*). Wenn jedoch hier von einem solchen vom Himmel heruntergefallenen Götzenbilde die Rede wäre, müsste doch wohl eher stehen الذى سقط بين الناس, «welcher unter die Menschen heruntergefallen ist», als الذى سقط

بين الآلهة, «welcher unter die Götter u. s. w.» Wir vermuthen daher, dass hier بيت, das Haus, der Tempel für بين zu lesen ist; denn es könnte wohl sein, dass بين einfach aus بيت corrumpirt wurde; dann wäre es aber auch möglich, dass es im ursprünglichen Text gestanden: ܒܝܬ ܐܠܗܐ, «das Haus der Götter», und dass der Uebersetzer ܒܝܬ für eine Abkürzung von ܒܝܢܬ, «zwischen» (vgl. Castelli, Lex. Syr. p. 94 s. v. ܒܝܢ und p. 95 s. v. ܒܝܬܐ) genommen hätte.

Ist اسطة, Astha, vielleicht eine Abkürzung von اسطرة, Asthara = ܐܣܛܪܐ, Estro, stella Veneris? Die Form Asthara — wahrscheinlich als Abkürzung von Astarte — kommt bei Strabo (XVII, p. 785) vor, wo diese Göttin mit der auch in Harrân verehrten Atargatis (vgl. oben Anmk. 154, p. 157 ff.) identificirt wird.

Die Lesart ولم ينفرس der Codd. B. und L. giebt hier keinen guten Sinn, ausser wenn wir etwa ينفرش lesen und nach der arabischen, rabbinischen und syrischen Bedeutung dieses Wortes übersetzen: «und es trennte sich nicht». Wir setzten in den Text ولم ينغرس, «er blieb nicht am Boden haften»; es ist uns aber sehr wahrscheinlich, dass die Lesart der Codd. A. und P. طرسعوس richtiger sei und dass طرسعوس ein Eigenname sei, wie اسطة. Wir glauben diesen Eigennamen طرينقوس, Thorênqôs, punctiren zu dürfen und glauben darin den Namen des altbabylonischen Königs des Berosus: «Edoranchus» zu finden, welcher der siebente unter den vorsinfluthlichen babylonischen Königen war. Unter der Regierung dieses Königs ist nach Berosus eines jener Wesen, halb Fisch und halb Mensch, aus dem rothen Meere hervorgekommen, welche den Babyloniern Gesetze gaben und unter denselben Gesittung und Cultur verbreiteten (Beros. ap. Euseb. Chron. p. 5. ed. Mai: «Postea regnavit Edoranchus Pantibiblicus saris octodecim. Eo tempore item apparuit e Rubro mari aliud quidam simile piscis et hominis, cui nomen Odaconi. Hos inquit omnes ea, quae ab Oanne sum-

natim dicta erant, accurate exposuisse». Bei Syncell. p. 39, lautet diese Stelle: «*Εἶτα ἄρξαι Εὐεδώραχον* [sic Cod. A. *Εὐερώδεσχον* Goar] *ἐκ Παντιβίβλων, καὶ βασιλεῦσαι σάρους ὀκτωκαίδεκα. Ἐπὶ τούτου φησὶν ἄλλον φανῆναι ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης ὅμοιον κατὰ τὴν ἰχθύος πρὸς ἄνθρωπον μίξιν, ᾧ ὄνομα Ὠδάκων* [*Ὀδάκων* G.]. *Τούτους δέ φησι πάντας τὰ ὑπὸ Ὠάννου κεφαλαιωδῶς ῥηθέντα κατὰ μέρος ἐξηγήσασθαι*»). Der Lesart *Εὐεδώραχος* würde وطرينقوس — das و zum Stamm gerechnet — entsprechen. Vielleicht ist dieser aus dem Wasser des rothen Meeres hervorgegangene Odakon mit unserm Götzenbild des Wassers identisch.

347) Alle Codd. haben hier die ungewöhnliche Form لكنى für لكن und nur Hottinger hat l. c. p. 185, ed. pr. die letztere Form.

348) Hottinger liest l. c. كاد und meint dieses sei das syrische ܗܟܢܐ. Dieses Wörtchen heisst aber nicht «hierher», sondern: «wie dieses» = כָּזֶה. Unsere Codd. haben كاذا und wir halten es für eine zusammengesetzte Partikel aus ܗܳܐ, da, hier, und ܕܶܐ, dieses, also ܗܳܕܶܐ, dieses hier = hierher.

349) وردهم fehlt in Cod. B. und bei Hottinger.

350) Es ist mir ein Beispiel bekannt, wo der Besuch einer verehrten Gottheit während eines Festes erwartet wurde. So erzählt Pausanias (VI, 26, 1.): die Eleer, die den Bacchus vorzugsweise verehren, behaupten, dass dieser Gott zu ihnen am Feste Thya, welches 8 Stadien von der Stadt gefeiert wurde — also ebenfalls ausserhalb der Stadt, — zum Besuch komme. Wer ist aber dieses Götzenbild des Wassers? und wie verhält es sich mit diesem Erwartungsfest? Oben in dem Berichte des Abû-Sa'îd (C. V, §. 1, p. 25), wird dieses Fest auf folgende Weise erwähnt: den 20. (des Monats Nisân) gehen sie nach dem Tempel Kâdî, — dieses ist ein Tempel an einem der Thore Harrâns, genannt Bâb-Pondoq-ez-Zeit — und schlachten daselbst 3 Zebrach's (Zuchtstiere), nämlich einen dem Gott Kronos, d. i. dem Saturn, einen dem Ares, d. i. dem Mars, dem Blinden (d. h. dem Blindwüthenden), einen dem Mond, d. i. dem Gott Sîn. Dann schlachten sie 9 männliche Lämmer,

nämlich sieben den 7 Gottheiten, eins dem Gotte der Genien und eins dem Herrn der Stunden, und verbrennen viele männliche Lämmer und Hähne»; vgl. oben die Anmkn. z. d. St. p. 191 f. Hier ist also weder vom Götzenbilde des Wassers die Rede, noch von der Erwartung desselben. An einer anderen Stelle (ib. §. 13, p. 37) wird oben berichtet, dass die Harraniter den 27. eines jeden Monats ein Fest im Tempel Kâdi feierten, wobei sie der Mondgottheit Opfer darbrachten. Wir haben es oben (Anmk. 317, p. 255 ff.) wahrscheinlich zu machen gesucht, dass dieses Fest entweder ein Neumondsfest oder die Vorfeier desselben war und dass dieser Tempel mit dem harranitischen Tempel der Selene identisch ist, von dem Herodian (IV, 13.) spricht. Ist dies etwa ein Fingerzeig, dass das Götzenbild des Wassers irgendwie mit der Mondgottheit in Verbindung steht? — Ich bin nicht im Stande etwas Bestimmtes über diese Gottheit anzugeben, aber es sei mir erlaubt, einige Vermuthungen über dieselbe auszusprechen. Man wird bei dieser Gottheit zunächst erinnert an den Wassermann des Thierkreises, ferner an die mythische Persönlichkeit des Danaus, der von Nonnus (Dionys. IV, 245.) der Wasserbringer, ὑδροφόρος, genannt wird (vgl. Creuzer l. c. III, p. 478); dann an den Wassergeist Sintes bei Zonaras (Lex. p. 1640); endlich an den aus dem rothen Meere herausgestiegenen Fisch-Menschen, den babylonischen Oannes, den auch Manche für den Wassermann des Thierkreises halten (s. Creuzer l. c. II, 79 f.). In dem Avesta kommt auch eine Stelle vor, welche nach Burnoufs Uebersetzung lautet: J'invoque, je célèbre le haut, le divin sommet source des eaux, et l'eau donnée par Madza» (Comm. sur le Yacna, p. 256). In Indien, in dem Lande, welches hier mit unserer Gottheit in Verbindung gebracht wird, gab es einen Varuna, eine Gottheit der Gewässer (vgl. Bohlen, Genesis, p. 496), und auch Brahma führt den Beinamen Narayana, der sich auf dem Wasser bewegt (Manu I, 10). Vielleicht ist das Götzenbild des Wassers eine Gottheit oder Personification himmlischer Gewässer, die z. B. in der mosaischen Schöpfungsgeschichte (vgl. 1 Mos. 1, 7.) und in gewisser Hinsicht auch bei den Indiern eine so grosse Rolle spielen. So heisst es in einem indischen Gebete für die Tage der dunkeln Hälfte des Mondes (Taittiriya-Brâhmana III, 12, 10. in Webers indischen Studien, I, p. 95): «die himmlischen Wasser, die sich vereinten mit dem Trank, und die im Luftraum, oder welche irdisch, nach deren

Wunsch sich die Ashâdhâ's (Sterne) richten, die Wasser seien uns heilbringend, segensreich». — Es ist auch möglich, dass in diesem Götzenbilde des Wassers sich eine Spur von Verehrung der Elemente erhalten hat. Diese wurden aber nicht nur von den Persern verehrt (s. Herod. I, 131.), sondern auch von vielen andern vorderasiatischen Völkern, besonders aber galt das Wasser für eine höhere Gottheit und wurde auch als eine solche vorzugsweise verehrt (vgl. die zahlreichen Belege dafür bei Movers, Art. Phön. l. c. p. 400 ff.).

Was aber auch dieses Götzenbild des Wassers gewesen sein möge, so bleibt doch immer die Mythe von der Auswanderung eines mesopotamischen Gottes nach Indien und dessen jährlicher Besuch in seiner ursprünglichen Heimath höchst merkwürdig. Wir haben oben oft Gelegenheit gehabt, auf Verwandtschaften und Berührungspunkte der Semiten mit den arischen Stämmen hinzuweisen. Aber jene Alterthumsforscher unserer Zeit, die von der grossen Kette, welche die grossen Völkerfamilien der Urzeit innig umschloss, nichts wissen wollen, sagen in solchen Fällen, dass dieses Alles von der Verwandtschaft des menschlichen Geistes herrühre und sie schliessen daher — so sehr auch unendlich viele Thatsachen, ja fast die ganze Geschichte der Menschheit dagegen sprechen — jedes Volk für sich ab und suchen überall Originalität zu finden. Was lässt sich aber gegen unsere Nachricht hier vorbringen, die doch sicher nicht aus der Verwandtschaft des menschlichen Geistes herrührt? Zeigt sie nicht gar deutlich, dass die semitischen Stämme in der vorhistorischen Zeit in irgend einer Connexion mit den arischen in Indien standen? Denn diese hier mitgetheilte Mythe stammt sicher, wie alle ihr verwandten im Abendlande, aus einer vorhistorischen Zeit her; denn in der historischen Zeit wanderten wohl Götzenbilder und Culte von einem Lande nach dem anderen aus, aber von Gottheiten wird dies in späterer Zeit nicht mehr ausgesagt, und die Auswanderung des Saturn liegt weit hinter der historischen Zeit. Es könnten nun folgende Fragen aufgeworfen werden: Rührt diese Verbindung aus einer Zeit her, wo Semiten und Arier noch einen Stamm bildeten, oder nicht? Standen die vorderasiatischen Semiten in unmittelbarer Verbindung mit den indischen Ariern oder gab es noch ein anderes Volk, welches diese Verbindung vermittelt hat? Wer war aber in diesem Falle das vermittelnde Volk? Haben ferner die hochasiatischen Institutionen und Culte, die wir in Griechenland und besonders in Italien antreffen und die zuweilen ein bedeutendes semitisches Gepräge an

der Stirn tragen, ihren Weg nach dem Westen durch semitische Länder genommen oder haben Pelasger, Thracier und Italer sie aus ihrer arischen Heimath mitgebracht? Diese Fragen sind für die Culturgeschichte der Menschheit überhaupt und besonders für die der südöstlichen Stämme Europas von grosser Wichtigkeit und ich glaube, dass sie schwerlich eher beantwortet werden können, bevor wir nicht über den Ursprung und über das Wesen der assyrischen und chaldäischen Stämme klarere Ansichten erlangt haben werden; denn so lange wir diese nicht haben, fehlt uns noch der wichtigste Ring zu der grossen Kette, welche Europa mit Vorderasien und dieses mit Hochasien verband.

351) Oben C. V, §. 1, p. 24, heisst dieser Tempel كادى, Kâdî. Das ذ entspricht dem hebräischen und aramäischen ד raphatum zwischen zwei Vocalen, woher اذار, Adsâr für ادار, Adâr; vgl. oben Anmk. 304, p. 251.

Cap. VII.

352) طرائق im plur. des Cod. L. wird wohl richtiger sein als طريق im singular. der Codd. A. und B. طريف des Cod. P. ist sicher falsch.

353) Ueber die Bedeutung der linken Seite bei den Ssabiern und bei den Heiden überhaupt siehe oben Anmk. 29, p. 59 ff. und Anmk. 238, p. 217 ff.

354) Ueber heilige Thiere in den heidnischen Tempeln der Alten vgl. oben Anmk. 345, p. 297 f.

355) Alle Codd. haben يعرفونه für يعرقونه; ersteres giebt hier gar keinen passenden Sinn und wir haben daher keinen Anstand genommen, letzteres in den Text aufzunehmen.

356) Oben C. V, §. 6, p. 36. wird ein Beispiel angeführt, wie die Ssabier mit einem Hahn oder einer jungen Henne divinirten; vergl. oben Anmk. 251, p. 227 f. z. d. St., wo wir nachgewiesen haben, dass das Huhn auch bei andern Völkern zum magischen Tempelapparat gehört; zu den obigen Verweisungen fügen wir hier noch zu: Cicero, de div. I, 35. Liv. IX, 14. Serv. ad Virg. Aen.

VI, 198. de la Chausse, de Insign. Pontif. Tab. XXV, in Graev. Thes. antiquit. Rom. T. V, p. 323 und Mezger in Pauly's Realencyclopädie d. class. Alterthumsw. II, p. 1174. — Ich halte diese hier mitgetheilte Vorrichtung im Ganzen für nichts Anderes als eine jener zahllosen abergläubischen, magischen oder theurgischen Gebräuche, welche dem ältern Heidenthum schon wohl bekannt waren und in deren Ausbildung und Entwickelung das verderbte Heidenthum der jüngeren Zeit so sinnreich war; vgl. oben die Anmkn. 142—150, p. 138—142.

357) معلالات der Codd. A. u. P. ist wohl aus مقالات der Codd. B. u. L. entstanden; dieses übersetzen wir nach مقالة: opinio, sententia.

358) Damit ist, glaube ich, nichts Anderes gemeint, als dass es einst verschiedene Arten von Heiden gegeben habe, was der Mohammedaner, dem die Geschichte des Heidenthums so wenig bekannt ist, besonders zu bemerken für nöthig findet. Unwahrscheinlich ist es mir aber, dass hier von verschiedenen Secten, die einst im heidnischen Harrân existirt hätten, die Rede sein und dass die hier mitgetheilten Sitten und Gebräuche auf harranitische Heiden überhaupt sich beziehen sollten; vgl. oben p. 42 das Ende dieses Capitels und unten Anmk. 364.

359) Dieser Name ist in den verschiedenen Codd., die uns zu Gebote standen, verschieden corrumpirt, wie es oben in den var. Lect. angegeben ist; wir bemerken nur, dass die var. Lect. der Codd. A. u. P. nicht الرفس, wie es oben p. 42 angegeben ist, sondern الروفسس ist, wobei das zweite Zeichen nach dem ر stark nach oben gezogen ist. Welche aber die richtige Lesart dieses Namens und was für ein Volk oder Religionspartei unter demselben zu verstehen sei, bin ich nicht im Stande anzugeben. الروفسيين sieht allerdings semitisch aus, schwerlich aber الروسس oder الروسين; vgl. die folg. Anmkn.

360) Unter den Heiden des Alterthums gab es viele, bei denen jeder Luxus verboten war. Diogenes Laertius spricht (I, 8.) von Magiern, die Goldschmuck verachten. Der lokrische Gesetzgeber Zaleukus verbot den Frauen goldenes Geschmeide oder verbrämte Kleider zu tragen (Diod. Sic. XII, 21). Auch von den Lucanern erzählt Nicolaus Damascenus (de morib. Graec. in Gronov. Thes. antiq. Gr. T. VI, p. 3850 und bei Stob. Anthol. 44, 41.), dass ihnen jede Art von Luxus verboten war.

361) Es ist offenbar, dass hier von Heiden die Rede ist, welche nur einmal im Jahre, sonst aber niemals Schweine opferten. Nach Herodot (II, 47 f.), Plutarch (de Is. c. 8.) u. Aelian (H. A. X, 16.) haben die Aegypter blos einmal im Jahre, an einem Vollmonde, Schweine geopfert, sonst aber niemals (vgl. Joseph. c. Ap. II, 13. Porphyr. de abst. I, 14. Sext. Emp. Hypot. III, 24, p. 183 u. oben Anmk. 73, p. 107. Die Inder opferten keine zahme, wohl aber wilde Schweine (Manu III, 266 ff. u. V, 14 ff.). Sonst wurde das Schwein im Orient und ebenso an manchen Orten Kleinasiens sehr selten geopfert (s. Lucian. de D. S, §. 54. Julian. Or. V, p. 177. Pausan. VII, 17, 10. u. v. A. vgl. Movers, Phön. I, p. 218 und oben l. c. p. 106. s. dagegen Jes. 66, 3. u. vgl. 2 Maccab. 6, 18. u. 7, 2., was allerdings blos Nachahmung griechischer Sitte war). Bei den Griechen und Römern wurden Schweine sehr oft geopfert; ja Manche behaupten sogar, dass das Schweineopfer zu den ältesten Opfern gehöre, und der Ceres besonders wurden solche Opfer gebracht, zuweilen auch der Aphrodite (s. Strabo IX, p. 438. Varro de r. r. II. 4, 9. Ovid. Met. XV, 111. Julian l. c. Ammian. Marcell. XXII, 12. Porphyr. l. c. I, 14. II, 9. 25. u. III, 20. vgl. Spencer, de legg. rit. Hebr. I, 5, 4, p. 92 ff. Lobeck, Agl. p. 828. Creuzer, Symb. II, 302 ff. III, 332 f. IV, 124 f. Cassel, de sacrific. porcinis in cultu Deor. u. Herrmann, Antiq. II, p. 115 f. ib. p. 117, Anmk. 1. p. 118, Anmk. 10. p. 250 u. 260),

362) Dies scheint darauf hinzudeuten, dass die fraglichen Rûfuseln oder wie sie sonst heissen, das ganze Jahr, ausser an diesem Tage, kein Schweinefleisch genossen haben. Daraus aber können wir noch nicht entnehmen, wer diese Rûfuseln waren; denn es gab viele heidnische Völker, die sich des Genusses des Schweinefleisches enthielten; s. oben l. c. — Wir wollen hier noch auf die bei Herodot (II, 47. vgl. die vorige Anmk.) vorkommende Nachricht aufmerksam machen, dass die Aegypter, die sonst kein Schweinefleisch assen, an eben dem Vollmonde, an welchem sie ein Schwein opferten, auch das Fleisch desselben genossen.

363) Siehe die folgende Anmerkung.

364) Diese Nachricht bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht auf die Heiden in Harrân, denn diese trugen bekanntlich langes Haar; s. oben Cap. II, p. 14 u. Anmk. 116, p. 128 f.

Welche Bedeutung dieses Wegrasiren des Haupthaares hatte, ist hier nicht angegeben. Wahrscheinlich aber stand es mit dem Cultus in irgend einer Verbindung. Im heidnischen Alterthum gab es näm-

lich priesterliche Corporationen, die sich die Haare schoren; auch Laien schoren sich zuweilen das Haupthaar zu Ehren dieser oder jener Gottheit ab. So schoren sich die ägyptischen Priester, besonders die der Isis, das Haupthaar ab (s. Herod. II, 36. Apul. Met. II, 28. p. 140. XI, 10, p. 1019. u. XI, 30, p. 1094. ed. Hilld. vgl. dessen Not. zu d. St.). Dasselbe wird auch von den Hierodaulen berichtet. Die Aegypter überhaupt schoren sich ebenfalls beim Trauerfeste des Osiris das Haupthaar ab (Plut. de Is. c. 4. Artem. Oneir. I, 23. Eus. Pr. Ev. II, 1. u. Jul. Firm., de err. prof. rel. c. 2). Die Männer, welche den aus Aegypten nach Assyrien verpflanzten Gott von Heliopolis in Procession trugen, gingen bei derselben nach Macrobius (Sat. I, 23.) «raso capite». Bei Pausanias findet man viele Stellen, wo von Haarabschneiden zu Ehren einer Gottheit oder eines Heros die Rede ist (s. Pausan. I, 37, 2. 43, 4. II, 3, 7. 32, 1. VIII, 41, 3. u. a. v. a. St.). Nach Herodot (IV, 33,) schneiden sich die Mädchen und Jünglinge auf Delos zu Ehren der hyperboräischen Jungfrauen, welche zuerst die hyperboräischen Opfergaben nach Delos brachten und daselbst starben, die Haare ab, und zwar schneiden sich die Mädchen vor der Hochzeit eine Locke ab, welche sie dann um eine Spindel winden und auf das Grab jener Jungfrauen legen, die Jünglinge aber umwicklen das abgeschnittene Haar mit gewissen Kräutern und legen es ebenfalls auf jenes Grab. In dem Tempel zu Hierapolis hingen die Jünglinge und die Mädchen ihre, zu Ehren der syrischen Göttin abgeschnittenen Haarlocken in goldenen und silbernen Kapseln auf, was auch Lucian, oder wie sonst der Verfasser der Abhandlung de Dea Syria heisst, nach seiner eigenen Aussage that (Lucian de D. S. §. 60. vgl. dessen de sacrif. c. 15). Es scheint, dass auch solche Personen, die durch irgend ein Wunder vom Tode gerettet wurden, ebenfalls ihre Haare zu Ehren einer Gottheit abschnitten (s. Lucian. de merced. cond. 1). Von den vormohammedanischen Arabern erzählt Sche'hâb-ed-Dîn in seinem Kitâb el-'Gomân, dass 'Amrû ben Ja'hja den Menâtscultus in Arabien eingeführt und zugleich die Sitte, das Haupt zu Ehren der Menât zu rasiren (s. Not. et Extr. II, p. 135). Pollux spricht (III, 5.) von Heiden, welche sich verschiedene Theile des Kopfes zu Ehren dieser oder jener Gottheit rasiren; vgl. Maimonides, de Idolat. 9, 4. 11, 2. u. 12, 1. u. Dionys. Voss. z. d. Stn. — Hier an unserer Stelle scheinen die indischen Einsiedler gemeint zu sein, die ebenfalls ihr Haupthaar abrasiren und ihre Einsiedeleien fast nie verlassen (s. Manu, VI, 52).

365) Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle aus

*

Herodot, und Pausanias II, 32, 1., wo erzählt wird, dass die Trözenerinnen ihre Haare vor der Hochzeit im Tempel des Hippolit abschoren.

Cap. VIII.

366) Der Chalif 'Abdelmalek ben Merwân regierte vom Jahre 684—705 p. Chr.; hier ist aber nicht der Anfang seiner Regierung gemeint, worauf die gleichzeitig angegebene alexandrinische Aera, die mit dem Jahre 693 p. Chr. zusammenfällt, hinweist.

Wir haben es oben Bd. I, Buch I, C. XII. wahrscheinlich gemacht, dass dieses Oberhaupt keine politische Stellung, wie etwa der Resch-Galûtâ unter den babylonischen Juden, sondern eine geistliche Stellung im Kreise seiner Glaubensbrüder hatte und dass er eine Art Hohepriester war, der sich gleichzeitig um das leibliche Wohl seiner Gemeinde kümmerte. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass die heidnischen Harraniter auch vor dem Jahre 693 ihre Oberpriester hatten und dass dieses Verzeichniss der Oberhäupter nur aus einem äusserlichen, uns nicht mehr bekannten Grunde mit der angegebenen Zeit beginnt. — S. oben l. c., wo wir unsere Ansicht über das Primat der Ssabier in Harrân auseinander gesetzt und eine Vermuthung über die Ursache, warum dasselbe aufgehört hat, ausgesprochen haben.

367) Cod. B. hat بن ثابت بن قرة für بن قرة بن ثابت; dies ist aber unrichtig, da قرة der Sohn des ثابت und nicht dieser der Sohn jenes war, wie es aus dem Vorangehenden hervorgeht.

368) Nach den Codd. B. u. L. ist dieser Senân der Nachfolger des im Texte gleich zu erwähnenden 'Amrûs und nicht dessen Vorgänger.

369) Cod. L. u. H. haben الاستر für الاشتر der Codd. A., B. u. P. Wahrscheinlich ist dieses richtiger als jenes; denn eher werden diacritische Punkte in Mss. weggelassen als hinzugefügt. — Im Hierosolymitanischen Talmûd Tract. Schebi'it wird ein Proselyt erwähnt, Namens אשתור, Aschtûr. Erinnert dieser Name vielleicht an die in ganz Vorderasien verehrte Astarte?

370) مسامر der Codd. A. u. P. für مسافر der Codd. A. u. L. ist gewiss unrichtig, wofür das folgende ثم عاد spricht.

371) Der Name هرقليش, Heraqlîsch, offenbar die orientalische Schreibweise von Heracles, deutet darauf hin, dass es unter den Heiden in Harrân, selbst noch im 10. Jahrhundert, Familien griechischen Ursprungs gab, denen ihre occidentalische Abstammung bekannt war. Dieser Punkt ist von grosser Wichtigkeit und muss bei der ganzen Untersuchung über den Cultus der Ssabier in Harrân im Auge gehalten werden; vgl. oben Bd. I, Buch I, C. XII.

Cap. IX.

Einleitung.

Die Erklärung und Uebersetzung dieses Capitels bietet bei weitem mehr Schwierigkeiten dar, als die der vorangehenden. Abgesehen davon, dass das Thema, von dem dieses Capitel handelt. ein äusserst dunkeles und schwieriges ist, ist der Text dieses Abschnittes auf eine ganz ungewöhnliche Weise corrumpirt. Der Mann, welcher dieses Capitel aus der, wie es scheint, syrischen Urschrift übersetzte, verstand aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gut arabisch, er bildete daher die monströsesten arabischen Wortformen, und hielt sich streng an seinen Urtext, und so wurde auch seine Uebersetzung sehr holperig und geradezu unverständlich. Dazu kam noch der Umstand, dass die hier zwischen den Priestern und den Initiirten gesprochenen unsinnigen und abgerissenen Phrasen den mohammedanischen Abschreibern, ja sogar unserm en-Nedîm unverständlich sein mussten; daher die beispiellose Corruption des Textes in diesem Capitel und daher die Schwierigkeit überall den richtigen Sinn zu finden. Wir bemühten uns, den Text soviel als möglich wiederherzustellen, ohne uns etwa anzumassen, einen völlig gesäuberten Text zu liefern. Ich habe das Meinige gethan, mögen auch andere Orientalisten ihre Beiträge zur Wiederherstellung eines richtigen Textes in diesem so sehr wichtigen Capitel und zum richtigen Verständniss desselben liefern. — In dem Commentar zu diesem Capitel haben wir uns auf die Worterklärung und auf die mögliche Wiederherstellung des Textes

beschränkt; in dem Excurs dagegen wollen wir die an andern Stellen sich findenden Andeutungen über die Mysterien der Ssabier in Harrân zusammenstellen und nachweisen, ob ähnliche mysteriöse Gebräuche und Formeln in den Mysterien des Abendlandes vorkamen. In der Ueberzeugung, dass dieser Excurs nur für diejenigen von Interesse sein könne, welche specielle Studien über die Mysterien überhaupt gemacht haben, habe ich in diesem Excurs Manches, als solchen Gelehrten bekannt, vorausgesetzt, ohne mich ausführlich darüber zu verbreiten. Ich hoffe, dass die vielfachen Schwierigkeiten dieses Capitels und die Dunkelheit des in demselben behandelten Thema's die Gelehrten veranlassen würde, auch hier gegen mich nachsichtig zu sein.

§. 1.

372) Ueber die Zahl und die Dauer der Mysterien vgl. unten den Excurs zu diesem Capitel.

373) الاول mag im Cod. B. aus Versehen ausgefallen sein; الاوسط des Cod. B. ist sicher unrichtig, wie es aus den folgenden §§. hervorgeht.

374) Vgl. diese Formel §§. 2. u. 3., p. 47 f.

375) Vgl. unten Anmk. 379.

376) الرحال der Codd. B. u. L. ist sicher unrichtig. Wer unter diesen Männern gemeint ist vgl. den Excurs zu diesem Capitel.

377) Vgl. unten Anmk. 379.

378) بيت scheint hier die Bedeutung von Tempel zu haben, wie das hebr. הַבַּיִת, Jes. 25, 2., wo es nach Kimchi und Gesenius für Tempel steht (s. Ges. Comm. zu Jes. zu der Stelle und dessen Lehrgebäude p. 656). — Das Wort البغداريين kommt in den bei den Mysterien gesprochenen Formeln sehr oft vor und zwar in den verschiedenen Codices und an verschiedenen Stellen sehr variirend, wie es aus den unter dem Texte angegebenen variae Lectiones hervorgeht. Die am häufigsten vorkommenden Formen dieses Wortes sind jedoch البغداريين und البوغداريين. Ueber die muthmassliche Bedeutung und Etymologie dieses Wortes siehe den Excurs zu diesem Capitel.

nachzuweisen suchen. في القطيع der ersten u. ten
und dritten Formel ist ungefähr dasselbe. Für

Zu Seite 311.

— —أين المرسلين الى بيت البغداريين ربنا القاهر ونحن نسره

— —رين الداخلين الى بيت البوغداريين بيت القاهر ونحن نسره

وقد يت — يتردّدون الى بيت البوغداريين ربنا القاهر ونحن نسره

— — المترددين الى بيت البغداريين ربنا القاهر ونحن نسره

— — المتوجهين الى بيت البغداريين ربنا القاهر ونحن نسره

…eutung und Etymologie dieses Wortes siehe den Excurs zu die-
…n Capitel.

379) Diese hier angeführte Formel findet sich bald länger, bald kürzer im 2. 3. 4. u. 5. Mysterion wiederholt. Sie ist überall bald mehr, bald minder corrumpirt und die Wortbildungen in ihr sind entweder ganz ungrammatikalisch oder wenigstens ganz ungewöhnlich. Unser Compilator en-Nedîm, der uns dieses wichtige Fragment über die Mysterien der Ssabier mittheilt, sagt selbst (§. 7. oben p. 51), dass der Uebersetzer dieser Mysterien uncorrect arabisch schrieb, aber treu und genau den ursprünglichen — wahrscheinlich syrischen — Text wiedergeben wollte. Dazu kommt noch der Umstand, der unserm en-Nedîm sicher unbekannt war, dass man sich bei solchen in den Mysterien gesprochenen Formeln sehr oft einer archaïschen Sprachweise bediente (vgl. Pausan. II, 37, 3.); unser Uebersetzer suchte nun wahrscheinlich die Archaïsmen seines Textes, wenn auch nicht durch arabische Archaïsmen, doch wenigstens durch fremdartige und ungewöhnliche Worte und Wortformen wiederzugeben.

Die Zahl der auf uns gekommenen mysteriösen Formeln, die sich bei Clemens Alexandrinus, Julius Firmicus und Arnobius finden, ist sehr gering. Es ist daher sehr wichtig, hier den richtigen Text und den richtigen Sinn der hier mitgetheilten Formeln wieder zu finden. Um dies aber zu erlangen, haben wir alle fünf Formeln der fünf Mysterien in der Form einer Tabelle neben einander gestellt und sie gegenseitig zu rectificiren und zu ergänzen gesucht. Hinsichtlich der unwesentlichen variae Lectiones verweisen wir auf den Text. Diese Formeln lauten nun in den verschiedenen Formen, wie folgt (s. die hier beiliegende Tabelle).

Aus dieser Tabelle ersieht man, dass alle diese Formeln Ein und Dasselbe sagen wollen, dass in ihnen aber, gleichsam absichtlich, verschiedene Worte für dieselbe Sache gewählt sind, dass ferner manche von ihnen, wie die im §. 4. u. 5., nur den Schluss einer solchen Formel enthalten und dass sie sich endlich gegenseitig ergänzen und erklären. Am Anfang der 1., 2., 3. und 4. Formel ist وقل يتظهر «und wohl wird er hervortreten» (oder: erscheinen, vgl. unten Anmk. 393) aus der dritten Formel zu ergänzen; dies wollen wir übrigens noch nicht für gewiss ausgeben, denn es ist auch möglich, dass diese beiden Worte nur im dritten Mysterion gesprochen wurden. Auf wen dieses وقل يتظهر sich bezieht, werden wir im Excurs nachzuweisen suchen. في القطيع der ersten u. في الغنم der zweiten und dritten Formel ist ungefähr dasselbe. Für العجل der ersten For-

mel hat die zweite und die dritte Formel den Plural عجاجيل; dann hat die erste الباقر, die zweite البقر und die dritte قطيع البقر, was wiederum so ziemlich dasselbe ist, wobei die absichtliche Wortänderung sich zeigt. Für ومثل der zweiten und dritten Formel hat die erste ein كَ. Diese hat dann in Cod. A. كحب ابة, in P. وكحب انه, in B. وكحانة und in L. وكحانه; alle diese Lesarten lassen sich gar nicht erklären. In der zweiten Formel dagegen hat Cod. A. dafür حداقة, B. حرافة und L. حرافه; Cod. P. aber hat schon حداثة. In der dritten Formel endlich haben alle Codd. übereinstimmend حداثة; wir zweifeln daher nicht, dass es auch in der ersten وكحداثة heissen muss. Dieses heisst: wie die **Jugend** oder Neuheit und bezieht sich auf das in allen Codd. übereinstimmende und in den ersten drei Formeln vorkommende الرجال, «die Männer». Darunter sind ohne Zweifel die im §. 6 (oben p. 50) erwähnten **Knaben** gemeint, «welche sich zum **Eintritte** in dieses Haus bestimmten», d. h. die **Initiirten**. Die folgenden Worte in der ersten und zweiten Formel müssen die Bedeutung von «**hineingehen, sich hineinbegeben**» haben, worauf die in allen fünf Formeln vorkommenden Worte المرسلين, الداخلين, يترددون, المترددين und للتوجهين, welche alle die Bedeutung: «**hineingehen, sich hineinwenden**» u. s. w. haben, hindeuten. المعزمين, dem kein Wort in den übrigen Formeln entspricht, muss noch عزم mit الى, **ivit, intendit ad aliquem locum**, übersetzt werden. الرعفائين nach Cod. P. und الرعفانين nach den Codd. B. u. L. muss ebenfalls nach dem eben Gesagten nach رعف, **praecessit cursu equus, introduxit in portam aliquem** und II. **impulit ad festinandum**, durch «**hineilen**» übersetzt werden. Es ist aber auch möglich, dass hier الرغفانين die richtige Lesart ist, woraus الزعفانين des Cod. A. entstanden sein mag; der Sinn wäre ziemlich

derselbe, denn رغف heisst wenigstens in IV. acuit visum, intendit visum in aliqm. c. الى und festinavit in incessu und celeriter incessit. Es ist aber wohl nicht nöthig hier رغب, voluit, expetivit, desideravit, herzuholen; wozu eine doppelte Conjunctur? الرعفائين entspricht in der zweiten Formel الرّعن, wofür Cod. B. الدعن hat. Letzteres ist hier ganz unpassend. رَعَنَ hat zwar in den Lexicis nicht die Bedeutung «gehen», aber dieser Stamm mag wohl diese Bedeutung haben, denn رَعْنٌ heisst: properantia incessus. Wir glauben aber, dass الرعن nach der Bedeutung von رَغَنَ, auscultavit, ut gratum accepit sermonem, und concupivit, desideravit, richtiger wäre. الاقربائين der ersten Formel, das in B. u. L. ganz fehlt, entspricht الافراريين der zweiten, wofür Cod. L. الامرلرسن und Cod. P. الاقرلريين haben. Die beiden letzteren Lesarten sprechen aber offenbar für die Richtigkeit der Lesart الافراريين. Die Bedeutungen von الاقربائين und الافراريين können nicht zweifelhaft sein. Die monströsen, ganz ungrammatikalischen Wortbildungen von الرعفائين, الاقربائين, الرعن oder الرغن und الافراريين müssen wir unserm barbarisch schreibenden Uebersetzer zu Gute halten. Diese alle eben erklärten Worte sind am Anfange der vierten und fünften Formel zu ergänzen. Für المرسلين der ersten Formel haben die übrigen Formeln entsprechende Worte von ähnlicher Bedeutung, wobei die Absicht, verschiedene Worte für dieselbe Sache zu wählen, recht deutlich hervorgeht. Der Schluss lautet in allen Formeln gleich, nur hat die zweite بيت القاهر für ربنا القاهر. Das Schlusswort نسره kann eben so gut heissen: «wir erfreuen ihn», wie: «wir feiern sein Mysterion». Letzteres ist mir wahrscheinlicher als ersteres.

§. 2.

380) Vgl. den Excurs zu diesem Capitel.

381) «Davon» oder: «von ihm». منه fehlt in B. u. L.; es lässt sich nicht entscheiden, was richtiger sei. Worauf dieses منه sich bezieht siehe den Excurs zu diesem Capitel.

382) Am Anfange dieser Formel sind die Worte: «Ihr seid die Söhne der Bogdariten», nach der Anfangsformel des 3. Mysterions (§. 3) zu ergänzen; denn diese Worte finden sich daselbst und zwar heisst es: «der Priester sagt ebenfalls: Ihr seid» u. s. w., er muss also doch diese Worte schon vorher bei einem vorangegangenen Mysterion gesprochen haben.

383) Vgl. über die symbolische Bedeutung dieser Thiere den Excurs zu diesem Capitel.

384) Für ياكبراه der Codd. B. u. L. hat Cod. P. باكبراه, was wohl nur ein Schreibfehler sein wird; A. dagegen hat باكبراه. Diese Anrufungsweise an den Priester kommt auch §. 6. p. 50 vor und heisst nach den Codd. A. u. P. ياكبيرنا; vgl. über diese Anrufungsweise den Excurs zu diesem Capitel.

385) Vgl. oben Anmk. 379.

386) Des Parallelismus wegen mit der ersten Formel möchte man hier lieber في الغنم nach den Codd. A., B. u. L., als والاغنام nach Cod. P. lesen. Zwar hat die 3. Formel auch والغنم, aber dort folgt zuletzt ein في wie in der ersten Formel, während Cod. P. hier auch gleich darauf والبقر für في البقر hat.

387) Vgl. die vorige Anmk.

388) Vgl. oben Anmk. 379.

389) Vielleicht lieber: «welche verlangen» nach dem Haus u. s. w.; vgl. oben l. c.

390) Vgl. oben l. c.

§. 3.

391) Die Worte من خلفه fehlen in den Codd. B. u. L.; im §. 4. oben p. 48, kommen diese beiden Worte in einem ähnlichen Fall in allen Codd. vor. Sie werden wohl daher hier an ihrem Orte sein.

392) Vgl. über die Bedeutung und Ursache dieses Schweigens den Excurs zu diesem Capitel.

393) Die Codd. A. und B. haben سطهر und L. نتطهر; da nun diese Codd. bei diesem Worte entweder gar keine diacritischen Puncte oder dieselben unvollständig haben, so glauben wir uns hier an die vollständige Punctation des Cod. P. halten zu müssen. Ueber das Subject zu يتظهر siehe unsere Vermuthung im Excurs zu diesem Capitel.

§. 4.

394) Es ist kein Zweifel, dass hier die Lesart der Codd. A. u. P. denen von B. خلف u. L. علف vorzuziehen ist; vgl. o. Anmk. 391.

395) عن ist hier sicher aus Versehen in B. u. L. ausgefallen; denn es findet sich in ähnlichen Fällen in diesem, wie in dem folgenden §.

§. 5.

396) Hier wird wohl die Lesart der Codd. A., L. u. P. راضيون richtiger sein, als die des Cod. B. ناصتون, wofür der folgende Spruch des Priesters spricht.

397) Das in B. und L. fehlende وأى wird wohl hier auf der rechten Stelle sein, denn sonst wäre hier das ف in dem folgenden فانى ganz unpassend.

398) Vgl. über diesen Spruch des Priesters den Excurs zu diesem Capitel.

§. 6,

399) Hier ist nicht von einem Priester, sondern von der Priesterschaft, also von der Gesammtheit der Priester, die sich bei der

mysteriösen Feier betheiligt hat die Rede; vgl. oben Anmk. 234, p. 216 und den Excurs zu diesem Capitel.

400) Vgl. oben Anmk. 372, p. 310, den Text sogleich und den Excurs zu diesem Capitel.

401) Das Tanwîn ـٌ in يسورا findet sich blos im Cod. L.—Für يسورا als Name eines Gefässes kenne ich keine semitische Ableitung, wenn dieser Name nicht etwa ein symbolischer ist, was bei einem mysteriösen Gefässe wohl der Fall sein kann. Bei Bar-Bahlûl kommt dieses Wort nicht vor.

402) الاكلس muss nach dem Zusammenhange der Name einer Speise sein; dieses Wort steht aber weder in den arabischen, noch in den syrischen Lexicis. Indessen ist es möglich, dass die Lesart der Codd. A., B. u. L., die (nach وملحا) من statt ومن haben, richtiger sei; الاكلس würde dann ein grammatikalisch falsch gebildeter Plural, — wir sind gewohnt auf solche ungrammatikalische Bildungen bei unserm barbarischen Uebersetzer zu stossen — von كاس, poculum, sein. Diese Stelle wäre demnach zu übersetzen: «Bevor die Knaben . . . . giebt man ihnen Brod und Salz aus jenen Bechern,» vielleicht aus den eben erwähnten. Dies würde an die in den Mysterien der phrygischen Cybele gebrauchten Formel erinnern, die Clemens Alexandrinus und Julius Firmicus anführen und auf die wir im Excurs zu diesem Cap. zu sprechen kommen werden, nach der die Initiirten aus bestimmten geweihten Gefässen Speise und Trank genossen haben; vgl. die folgende Anmk.

403) Die Codd. variiren hier sehr. A. hat nämlich الفرص, B. الفرس, L. العرس u. P. القرص. Die ersten drei Lesarten geben hier gar keinen passenden Sinn; قُرْصَة, pl. قُرَص, aber heisst: frustum panis und panis Eucharistiae. Dies könnte sich besonders auf die oben V, 5. p. 28, erwähnten Brodte, اقراص, die für die Theilnehmer an dem Mysterion zur Speise bestimmt waren, beziehen; vgl. den Excurs zu d. Capitel. Was aber gegen diese Erklärung sich einwenden lässt, ist, dass in diesem Satze schon vorher von Brodten die Rede ist,

welche den Initiirten gereicht wurden. Ich möchte daher eine Conjectur wagen und hier القرنس, Kernos, lesen. Bekanntlich spielte der Kernos, als ein heiliges Gefäss, in den Mysterien eine grosse Rolle und die Initiirten haben gewisse mystische Speisen aus demselben genossen; vgl. das Nähere darüber in dem Excurs zu diesem Capitel. Wahrscheinlich ist الفرازج ebenfalls ein corrumpirtes Wort, dessen ursprüngliche Form ich nicht wiederfinden kann.

404) Dies ist wieder der Name eines Gefässes, das sich weder in den arabischen noch in den syrischen Lexicis findet. Vielleicht ist es irgend ein corrumpirtes griechisches Wort, wie sich deren viele in das Leben und in den Cultus der Ssabier eingeschlichen haben.

405) مُبْدِع heisst eigentlich: novae rei auctor, pecul. novae haereseos; hier muss es aber wohl als n. a. genommen werden, wenn wir die folgenden Worte ياكبيرنا lesen, wo also ein Vocativ folgt; vgl. die folgende Anmk.

406) Für ياكبيرنا des Cod. P. und ناكبرنا des Cod. A., was sicher dasselbe, wie in P. ist, hat B. das ganz unsinnige فاكبوا u. L. ما كتبوا. Die Lesart des Cod. B. ist offenbar aus der des Cod. L. entstanden; ob diese aber aus der des Cod. P. corrumpirt wurde, oder ob sie wirklich eine andere Version enthält, ist zweifelhaft. Sollte letzteres der Fall sein, so könnte مبدع wirklich durch «Erfinder» oder «Gründer der neuen Lehre» übersetzt werden; vgl. die vorige und die folgende Anmk. und den Excurs zu diesem Capitel.

407) Nach der Lesart الاجانة der Codd. A. u. P. möchte مسطيرا nach dem Zusammenhang durch «mystischer Trank», der schon vorher erwähnt wurde, übersetzt werden. Die folgenden beiden Worte, deren Buchstabengerippe sich in allen Codd. finden, blieben dann unübersetzbar. Es ist uns daher wahrscheinlich, dass hier die Lesarten des Cod. B. ليلاً الاجابة مستطيرا den Lesarten der übrigen

drei Codd. vorzuziehen sind. Diese Antwort des Oberhauptes auf die an ihn gerichtete Formel der Initiirten nach den Codd. B. u. L., wo nämlich ماكتبوا für يا كبيرنا steht, müsste demnach entweder wie in der Parenthese im Texte übersetzt werden oder: «der Einzige wird bestimmt die Beantwortung geschrieben und punctirt vollenden». «Der Einzige» mag sich auf den Hierophanten oder auf den inthronisirten Initiirten oder endlich auf die Gottheit, deren Mysterien gefeiert wurden, beziehen. Nach dieser Uebersetzung wäre blos die Wortstellung unrichtig, denn es müsste heissen ليملأ الوتر الاجابة; nach der im Texte in der Parenthese gegebenen Uebersetzung aber ist nicht blos die Wortstellung unarabisch, sondern الاجابة dürfte auch keinen Artikel haben. Aber dieses, wie jenes, können wir unserm uncorrect schreibenden Uebersetzer nachsehen.

408) Es ist mir wahrscheinlich, dass die Worte الغير مشهور übersetzt werden können: «und dies ist das Mysterion .... in welchem die Formel رّبنا القاهر nicht vorkommt.» — Sonderbar bleiben aber hier die Lesarten der Codd. B. u. L., von denen der erstere العمر und letzterer العفن hat. الغير der Codd. A. u. P. ist ein sehr bekanntes und sehr oft vorkommendes Wort; es ist daher fast unmöglich, dass ein Abschreiber es in العمر oder العفن corrumpirt haben sollte, und es ist viel eher anzunehmen, dass ein Abschreiber ein unbekanntes Wort in ein bekanntes umgeändert hat, als umgekehrt. العفن weiss ich hier gar nicht zu erklären; العمر dagegen könnte العفر, daemones, gelesen werden. Der Satz hiesse dann: «und dieses ist das Mysterion der sieben Dämonen, worin auch die Formel ربنا القاهر vorkommt». Ungrammatikalisch und gezwungen bleibt aber immer dieser Satz.

§. 7.

409) Die Lesarten der Codd. A. u. P. passen hier besser, als die von B. u. L. — Nach Cod. L., welches allein او اراد für اراد

hat, müsste diese Stelle übersetzt werden: «Entweder sprach und schrieb der Uebersetzer dieser fünf Mysterien barbarisch und incorrect oder er wollte» u. s. w. Die im Texte gegebene Uebersetzung scheint mir aber die richtigere zu sein, und zwar desshalb erstens, weil nur ein Cod. لو hat, und zweitens, weil die Treue in der Uebersetzung allein die zahllosen grammatischen Schnitzer nicht rechtfertigen kann, und der Uebersetzer in der That nicht gut arabisch geschrieben hat.

410) Die Lesart des Cod. P. فتركوها für فتركها der übrigen Codd. ist sicher unrichtig, weil hier sonst das Subject zum Verbum fehlen würde; dagegen ist وتقطع des Cod. P. sicher richtiger als ويقطع der übrigen Codd., denn hier giebt nur ein n. a. einen Sinn.

Excurs zu Cap. IX.

Die Mysterien der Ssabier.

Das uns vorliegende Capitel handelt von den Mysterien der Ssabier in Harrân, also von den Mysterien der Heiden in Syrien, über die wir überhaupt äusserst wenige Nachrichten besitzen. Dies genügt, um auf die hohe Wichtigkeit dieses Abschnittes aufmerksam zu machen. Bevor wir aber zur nähern Besprechung dieses Capitels schreiten, wollen wir einige Bemerkungen vorausschicken, die für den Alterthumsforscher, welcher das folgende Material zu benutzen gedenkt, nicht überflüssig sein dürften.

Es kann nicht bezweifelt werden, dass die rein asiatischen Völker überhaupt, gleich den Phrygiern, Aegyptern und Griechen mysteriöse Feste, wie auch Mysterien mit Initiation hatten. Strabo sagt ausdrücklich (X, p. 467), dass sowohl bei den Griechen, als auch bei Barbaren manche feierliche Handlungen geheimnissvoll, manche öffentlich waren. Epiphanius spricht (adv. haeres. I, 9. p. 11, B. T. I. ed. Petav.) von Mysterien der Aegypter, Phrygier, Phönizier und Babylonier. Bekannt sind die Mysterien des Adonis und des Tammûz, die in ganz Vorderasien gefeiert wurden (vgl. oben C. V, §. 4, p. 27 u. Anmk. 217, p. 202 ff.). Aber bei den Völkern Vorderasiens kommen nicht nur mysteriöse Feste, sondern auch Mysterien vor, bei denen eine Initiation stattfand. Wer kennt nicht die Mythrasmysterien, bei denen die Initiation mit vieler Feierlichkeit und grossem Pompe vor sich ging? Die Mysterien der älteren

Harraniter erwähnt besonders Theodoret (hist. eccl. III, 21.) bei Gelegenheit der Erzählung vom Besuche des Kaisers Julian in Harrân, und von denen der jüngern Harraniter, d. h. von den Mysterien der Ssabier, sprechen der oben (C. IV. u. V. p. 22 f.) angeführte Abû-Sa'îd Wahb (sehr oft in dem oben C. V. nach ihm mitgetheilten Festkalender der Ssabier), dann der Qâdhî Ibn-'Aîschûn aus Harrân (vgl. oben Bd. II, p. xiv) bei Mas'ûdî (s. unten Text N. II, §. 4) und Gregorius Barhebräus in seiner syrischen Chronik, deren Nachrichten wir alle weiter unten in diesem Excurs besprochen werden.

Aus welcher Quelle ist der vorliegende Bericht des Anonymus im neunten Capitel über die Mysterien geschöpft? Unser Compilator en-Nedîm sagt, dass er denselben einer Schrift entnommen habe, welche irgend Jemand aus ihren (der Ssabier) Schriften übersetzt hat. Ich halte es fast für ausgemacht, dass das Original in syrischer Sprache abgefasst war. Wir haben oben (Einleit. in die Quellen A, I, p. ii ff.) elf Schriften aufgezählt, die ein Ssabier in syrischer Sprache verfasst und die von dem Ritual und der Liturgie der Ssabier handeln. Wir sehen daraus, dass die Ssabier erstens eine nicht unbedeutende Anzahl religiöser Schriften besassen — da ein Einziger elf solche Schriften abgefasst hat — und dass die Ssabier solche Werke in syrischer Sprache geschrieben haben. Noch zur Zeit des Barhebräus wurde in Harrân und dessen Umgebung der schönste syrische Dialect gesprochen; die Ssabier in Harrân, die nichts anders als Syrer waren, haben also ohne Zweifel alle ihre religiösen Schriften in ihrer Muttersprache abgefasst (vgl. oben Bd. I, Buch I, C. XII). Demnach ist man berechtigt mit Sicherheit zu behaupten, dass auch der uns vorliegende Bericht über die Mysterien ursprünglich in syrischer Sprache geschrieben war. Der Uebersetzer muss dem zu Folge ein syrischer Heide oder ein syrischer Christ gewesen sein. Dieser Uebersetzer, folgern wir ferner, der doch sicher ein Gelehrter gewesen sein muss — sonst würde er sich schwerlich mit der Uebersetzung einer solchen Abhandlung beschäftigt haben — und dennoch ungrammatikalisch schrieb, kann schwerlich später als im zweiten Jahrhundert des Islâms gelebt haben; denn später war die arabische Sprache so allgemein bekannt, dass jeder nur irgend wie gebildete Syrer gut arabisch verstand. Das syrische Original muss also spätestens in der ersten Zeit des Islâms niedergeschrieben worden sein.

Der ursprüngliche Berichterstatter muss ein Heide und kein

syrischer Christ gewesen sein; denn der Verfasser des Fihrist bezeichnet das Heft, in welchem dieser Bericht sich befand, als eins «aus ihren (der Ssabier) Büchern» (من كتبهم), während er sonst die Bücher, welche von Ssabiern handeln, jedoch nicht von solchen verfasst worden sind, als Schriften über die Ssabier (في امرهم) bezeichnet (vgl. oben die Anfänge der Capitel I. II. u. VI.), wie überhaupt das Suffix هم in dieser ganzen Abhandlung sich schlechthin immer auf die Ssabier bezieht. Dadurch aber, dass wir wissen, dass unser Bericht von einem Heiden herrührt, gewinnt er auch an Wichtigkeit, da wir eben aus diesem Grunde von der Glaubwürdigkeit des in ihm Erzählten um so mehr überzeugt sein können.

Ist aber der Verfasser dieses Berichtes ein Heide gewesen, so wird man fragen: wie hat er Nachrichten über die Mysterien mittheilen dürfen? Wir werden nicht unsere Zuflucht zum Diodor (V, 77.) nehmen und behaupten, dass die Mysterien in Harrân eben so öffentlich ausgeübt wurden, wie die in Creta. Allerdings wurde ein Theil von dem, das in Harrân zur mysteriösen Feier gehörte, in der früheren Zeit auf offener Strasse ausgeübt (s. unten), wie es auch in Eleusis der Fall war; aber die eigentlichen mysteriösen Repräsentationen, δρώμενα, und die mysteriösen Unterweisungen, wenn man sich so ausdrücken darf, δεικνύμενα, geschahen sicher in den innersten Räumen der Tempel, und den Initiirten in Harrán wurde eben so die Verpflichtung zu schweigen auferlegt, wie denen in Eleusis, Samothracien u. s. w. (vgl. unten). Im Alterthum gab es aber, trotz des Eides der Verschwiegenheit, die den Initiirten auferlegt wurde, Viele, welche theils über Mysterien überhaupt, theils über einzelne Partien derselben schrieben. Ste. Croix zählt (Rech. sur les myst. du pagan. I, p. 396 ff. vgl. Creuzer, Symb. IV, p. 228 f. 3. Ausg.) eine Anzahl von Personen auf, die in früherer und späterer Zeit über Mysterien geschrieben haben. Nach einer von Sainte-Croix (ib. p. 397 f.) angeführten Stelle des Galen waren solche Schriften so abgefasst, dass sie nur den Initiirten verständlich waren; der Art ist in der That der uns vorliegende Bericht. Uebrigens durfte auch nicht Alles das, was in den Mysterien gesagt und gesprochen wurde, geheim gehalten werden. «An vielen Orten, bemerkt Hermann (Antiq. II, p. 150), verschwieg man sogar nur den Mythus, ohne die darauf bezüglichen Gebräuche oder Bilder der Oeffentlichkeit zu entziehen (vgl ib. p. 155, Anmk. 13 die Belege dafür). In

der That sagt auch Julian in seiner Rede «ad Matrem Deorum» ausdrücklich, dass nur ein Theil der Mysterien der Göttermutter zu Pessinus geheim gehalten, dass aber Vieles aus diesen Mysterien Profanen mitgetheilt wurde.

Ausser diesen Schriften über die Mysterien aber, die von Orphikern oder andern profanen Personen abgefasst wurden, scheinen auch in verschiedenen Tempeln, in denen Mysterien gefeiert wurden, Schriften von kleinerem Umfange existirt zu haben, in denen manche von den heiligen Gebräuchen und dem mysteriösen Ritual, so wie auch manche von den Formeln, die bei den Mysterien gesprochen wurden, aufgezeichnet waren. Am Berge Ithome in Messenien fanden die zur Zeit des Epaminondas in ihre alte Heimath zurückgekehrten Messenier, wie Pausanias (IV, 26, 7 f.) erzählt, eine dünngeschlagene, in der Form eines Buches zusammengerollte Zinkplatte, auf welcher die geheimen Gebräuche (ἡ τελετή) der grossen Göttinnen geschrieben waren. Diese wahrscheinlich sehr kurzen Aufzeichnungen wurden dann, erzählt Pausanias (ib. 27, 4.) ferner, von denen, die aus dem priesterlichen Stande herstammten, in Bücher übertragen (Ὡς δὲ ἡ τελετή σφισιν ἀνεύρητο, ταύτην μέν, ὅσοι τοῦ γένους τῶν ἱερέων ἦσαν, κατετίθεντο ἐς βίβλους). Die ursprüngliche Schrift ist also nachher von den Priestern noch erweitert worden. Bei dem Tempel der eleusinischen Demeter, erzählt Pausanias ferner (VIII, 15, 1 f.) liegen zwei genau auf einander passende Steine, die man Petroma nennt. Zwischen diesen beiden Steinen liegen Schriften, in denen der Ritus der Mysterien aufgezeichnet ist. Diese Schriften wurden während der grossen Mysterien in den Tempel gebracht, den Initiirten vorgelesen und noch während derselben Nacht wieder zwischen jene beiden Steine gelegt. Pausanias fügt hinzu, dass die Pheneaten, wenn es sich um wichtige Dinge handelte, bei diesem Petroma schwuren. Diese heilige Schriften, die den Initiirten vorgelesen wurden, enthielten sicherlich auch die ganzen oder einen Theil der mysteriösen Formeln und, wie wir eben gesehen, auch das Ritual der Mysterien. Auch in dem Porticus des Tempels der Despoina in der Nähe von Acacesium befand sich eine Tafel, auf welcher die τελετή aufgezeichnet waren (Pausan. VIII, 37, 2). Bei Apulejus (Metam. XI, p. 803) erzählt Lucius, dass ihm bei der Einweihung in die Mysterien der Isis aus einem heiligen Buche vorgelesen wurde. Aus allen diesen Nachrichten geht also hervor, dass in den verschiedenen Tempeln, in denen Mysterien gefeiert wurden, sich heilige Schriften von grösserem oder kleinerem

Umfange befanden, in denen das heilige Ritual und die mysteriösen Formeln geschrieben waren. Ja sogar die üblichen Gebete beim gewöhnlichen Gottesdienste der Heiden wurden in den Tempeln von den Priestern nicht auswendig recitirt, sondern aus einem Buche vorgelesen, wie wir es oben (Anmk. 288, p. 245 f.) nachgewiesen haben. Das vorliegende Capitel scheint uns daher eine eben solche bei den Mysterien gebrauchte Tempelschrift in etwas verkürzter Gestalt zu sein. Dieses Capitel kann aber nicht, wie wir glauben, den vollständigen Text einer solchen Tempelschrift enthalten, denn diese muss viel mehr enthalten haben, als das Original unserer Uebersetzung. Unsere Beweisgründe sind folgende: In den ersten Theilen des dritten und vierten Mysterions nämlich sind blos die Einleitungsworte des Priesters angeführt, in welchem er die Initiirten zur Aufmerksamkeit und zur Verschwiegenheit ermahnt; ja im fünften Mysterion sagt er nach einer ähnlichen Ermahnung geradezu: «Weh! denn ich sage, was ich weiss und ich stehe davon nicht ab». Es folgt aber weder hier noch dort irgend ein Wort von dem, was der Priester da gesagt hat, sondern es folgen sogleich die Schlussformeln der Mysterien. Es ist nun mehr als wahrscheinlich, dass die von dem Priester nach den einleitenden Ermahnungsworten gesprochenen Formeln in der ursprünglichen Tempelschrift wohl angegeben waren, — wie im zweiten Mysterion in der That eine solche Formel angeführt ist — und dass sie aber dann in der syrischen Schrift, dem Original unseres Capitels, das vielleicht für ein grösseres Publicum bestimmt war, aus religiösem Scrupel weggelassen worden sein mochten. Ausserdem ist in §. 6. von 22 Sprüchen oder Formeln die Rede, die von der Priesterschaft während der sieben Tage, an denen man die Mysterien feierte, gesprochen wurden, von denen aber nur einige wenige angeführt sind. Diese hier nicht angeführten Formeln befanden sich aber sicher in der ursprünglichen Tempelschrift, wo auch die übrigen Formeln angegeben waren, und sie sind wohl nur vom Verfasser des syrischen Auszugs weggelassen worden. Der arabische Uebersetzer kann aber nicht jene fraglichen zweiundzwanzig Formeln weggelassen haben; denn en-Nedîm giebt ihm (§. 7, p. 51) das Zeugniss, dass er treu und genau übersetzt hat. Die Ausdrücke aber: التى يسمونها und يسمونه, die Tempelpocale, «welche sie nennen» u. s. w. (§. 6.) weisen nur darauf hin, dass das syrische Original von dem arabischen Uebersetzer etwas erläutert wurde.

*

Das vorliegende Capitel aber scheint nicht ganz vollständig die Uebersetzung des syrischen Originales zu enthalten, worauf die Worte يقول الكاهن من بعد ذلك, «der Priester sagt darauf», ohne dass die vorangegangene Handlung oder die vorher gesprochenen Worte angegeben sind, hindeuten. Eben so scheint die am Anfang des dritten, vierten und fünften Mysterions angeführte Formel: «Ihr seid die Söhne der Bogdâriten», die am Anfange des dritten Mysterions mit den Worten: «der Priester sagt ebenfalls» angeführt wird, von dem Verfasser des Fihrist am Anfang des zweiten Mysterions weggelassen worden zu sein. Uebrigens glauben wir mit Sicherheit behaupten zu können, dass das vorliegende Capitel nur etwas kürzer ist als das syrische Original. Der Verfasser des Fihrist nennt nämlich das Original, aus dem er diesen Bericht geschöpft hat, nicht كتاب, ein Buch, sondern جزء, ein Heft; es muss also ein Werk von geringem Umfang gewesen sein. Er sagt ferner, dass das erste Blatt dieses Heftes fehlte, und er führt daher nur die auch in dem zweiten und dritten und zum Theil auch in dem vierten und fünften Mysterion sich wiederholende Schlussformel an. Das erste Blatt enthielt also etwa einige einleitende Worte oder Zeilen, die doch nothwendig dem Ganzen vorausgeschickt werden mussten, und den Anfang des ersten Mysterions. Dieser kann aber schwerlich viel länger gewesen sein, als die Anfänge der übrigen Mysterien, die hier mitgetheilt sind. Die orientalischen Handschriften fangen nämlich immer auf der Kehrseite des Titelblattes an, folglich fehlte hier nur eine Seite. Diese kann aber nicht viel mehr enthalten haben, als die Anfänge der übrigen Mysterien; denn das Original unseres Autors ist spätestens in der Mitte des 10. Jahrhunderts geschrieben worden — der Fihrist selbst ist schon 987 verfasst worden (vgl. o. p. xix), — eine kurze Zeit nach Erfindung der Neschischrift. Sollte nun auch das dem Verfasser des Fihrist vorgelegene Heft in dieser und nicht in der kufischen Schrift geschrieben gewesen sein, so kann jedenfalls diese eine Seite nicht viel enthalten haben; denn auch die Neschischrift wurde während der ersten Jahrhunderte nach ihrer Erfindung mit sehr grossen ungeschickten Buchstaben geschrieben, wie man es aus den Handschriften, die ein Jahrhundert später geschrieben wurden, ersieht. Rechnet man nun noch die nothwendigen einleitenden Worte, die sicher am Anfange vorausgeschickt worden sind, hinzu, so bleibt für den hier fehlenden Anfang des ersten Mysterions sehr wenig Raum und er war also im Original

schwerlich länger als die mitgetheilten Anfänge der übrigen Mysterien. En-Nedîm hat also sein Original höchstens nur um ein Unbedeutendes abgekürzt. Jedenfalls sind von ihm die in den ersten fünf §§. angeführten Formeln wörtlich nach dem Original mitgetheilt, wie er sich selbst §. 1. ausdrückt: بلفظ الناقل. Wahrscheinlich ist sogar auch §. 6. wörtlich nach dem Original mitgetheilt.

Dass dieser ganze Bericht nicht Alles enthält, was bei den Mysterien gesprochen wurde und geschehen ist, braucht wohl gar nicht erst nachgewiesen zu werden; denn hier sind offenbar nur die Anfangs- und Schlussformeln eines jeden Mysterions und einige wenige von den bei den Mysterien üblichen Gebräuchen mitgetheilt. Das Uebrige durfte wahrscheinlich nicht mitgetheilt werden. Wir erfahren aber das, was bei den Mysterien der Ssabier in Harrân geschehen ist, theils direct theils indirect aus ganz andern Nachrichten, wie wir unten (p. 332 ff.) sehen werden.

Die Zahl der von den Ssabiern gefeierten Mysterien ist hier auf fünf angegeben, die im Laufe von 7 Tagen gefeiert wurden. Es ist aber hier nicht gesagt, zu welcher Jahreszeit diese Mysterien gefeiert wurden und ob sie an sieben auf einander folgenden Tagen, d. h. während der Dauer einer Woche, oder an 7 Tagen, die auf verschiedene Monate des Jahres vertheilt waren, stattgefunden haben. In dem oben (C. V, p. 23 ff.) nach Abû-Sa'îd mitgetheilten Festkalender ist oft von Mysterien die Rede und zwar ebenfalls von fünf Mysterien, die an 7 Tagen zu verschiedenen Zeiten des Jahres gefeiert wurden. Nach dem obigen Berichte nämlich wurden den 15. des Monats Nîsân, den 27. des Monats Tammûz, den 27. und 28. des Monats Ilûl und den 24. des zweiten Kânûns die Mysterien des Schemâl (سرّ الشمال) gefeiert. Von dem ersten des Monats Ijâr dagegen heisst es nicht, dass an demselben ein Mysterion (سرّ) gefeiert wurde, sondern nur, dass sie an diesem Tage das geheime Opfer zu Ehren des Schemâl bringen und die mysteriösen gottesdienstlichen Handlungen verrichten (يعملون قربان السر للشمال وتشميس). Dessgleichen heisst es auch, dass sie den 27. des Monats Chezîrân die mysteriösen gottesdienstlichen Handlungen zu Ehren des Schemâl verrichten; hier ist aber eben so wenig wie dort von einem «Mysterion des Schemâl» (سرّ الشمال) die Rede. In diesem Berichte sind also ebenfalls fünf eigentliche Mysterien erwähnt, die im Laufe von fünf Tagen gefeiert wurden, zu denen noch 2 Tage

hinzukommen, an denen keine eigentliche Mysterien stattfanden, an denen aber mysteriöse Handlungen verrichtet wurden, also zusammen 7 Tage, die den Mysterien geweiht waren. Sind nun die fünf während einer Dauer von 7 Tagen gefeierten Mysterien, von denen in dem vorliegenden Capitel die Rede ist, mit den fünf ebenfalls während einer Dauer von 7 Tagen gefeierten Mysterien, von denen Abû-Sa'îd berichtet, identisch? Man kann diese Frage nicht von vorn herein bejahen, aber es ist wahrscheinlich, dass sie identisch sind. Wir sagen: die Frage über die Identität dieser beiden Berichte über die Mysterien kann nicht von vorn herein bejaht werden, weil es im heidnischen Alterthum verschiedene Arten von Mysterien gab. Lobeck spricht sich nämlich über die verschiedenen Mystica sacra auf folgende Weise aus. Er sagt (Aglaoph. p. 270 f.): «Mystica autem sacra, ut quam latissima complectar, ea dicimus, quae non in oculis omnium mediave in luce et apud publicas aras fierent sed vel tempore nocturno vel intra adytorum consepta vel remotis solisque in locis. Qua definitione continentur primum mysteria urbana, sive ea solis gentilibus nota erant, sive intra sacerdotum conscientiam latebant, sicut Atheniensium ἄῤῥητα ἱερά regi et reginae sacrorum commissa. Altera species complectitur Magnae Matris Bacchicaque sacra fanatica, tum illa, quae triennio circumacto a mulierum coetibus seorsum permissu civitatis instaurata sunt (cf. Diod. Sic. IV, 3. und remed. Amor. v. 592.), tum privata Orpheotelestarum initia. Ad tertiam classem refero, si quae pro singulis fiebant, deorum Manium averruncorumque placamina, ceteraque sacrificia lustralia et resolutoria cum inferorum numinum religione conjuncta». Preller führt (Pauly's Realencycl. der class. Alterthumswiss. Bd. V, p. 326.) einen Theil dieser Stelle an und bemerkt noch dazu: «Uns scheint es angemessener, da es auf eine vollständige Zusammenfassung aller Arten von Anwendungen der Mysterien ankommt, dreierlei Eintheilungsgründe geltend zu machen: *a*) den der geringeren oder vollständigeren Ausbildung des mystischen Principes, wonach man unterscheiden kann: Mysteriöse Gebräuche und Sagen, wie sie sporadisch wohl in allen Gottesdiensten vorkommen, mystische Feste ohne die verschiedenen Grade und Abstufungen der Weihe, wohin die trieterischen Dionysien, die Thesmophorien und viele andere Gottesdienste gehören, endlich drittens, die vollständig ausgebildeten Mysterien, deren Paradigma besonders die attischen Eleusinien und nächst diesen die samothracischen Mysterien waren». Die Mysterien des Abû-Sa'îd können also zur zweiten Classe gehören, d.h. zu den Festen mit mystischen

Gebräuchen, wie die der Thesmophorien, der mystischen Feste der chthonischen Gottheiten zu Ephyra in Thesprotien, zu Phigalia in Arkadien, zu Hermione u. dgl. andere, von denen Pausanias oft spricht, bei denen keine Initiation stattfand; die Mysterien des vorliegenden Capitels können aber zu denen gehören, bei welchen solche gebräuchlich waren, wie die eleusinischen und samothracischen. Es ist aber wahrscheinlich, sagten wir, dass die Mysterien des Abû-Sa'îd mit denen des Anonymus im neunten Capitel identisch sind. Wir haben dafür folgende Gründe: bei Abû-Sa'îd sind 5 Mysterien, denen 7 Tage geweiht sind; dies ist auch in dem Berichte des Anonymus im neunten Capitel der Fall. Ferner ist in dem am 27. des Monats Tammûz gefeierten Mysterion von eigenthümlich zugerichteten Brodten die Rede, welche die Mysten verzehrten, und Abû-Sa'îd berichtet auch, dass im Monat Ab Brodte gebacken wurden, die aus feinem Mehl, Safran u. s. w. gemacht wurden und in welchen auch das Fleisch eines geopferten Kindes eingeknetet wurde, und dass diese Brodte den Theilnehmern an dem Mysterion des Schemâl für das ganze Jahr zur Speise dienten (s. oben C. V, §. 5, p. 28. u. vgl. oben Anmk. 232, p. 215 f.). Man sieht also daraus, dass solche mysteriöse Brodte auch bei den übrigen Mysterien von den Mysten verzehrt wurden, denn sonst hätten die Worte: sie dienen zur Speise u. s. w. «für das ganze Jahr» keinen Sinn. Die Mysten des 9. Capitels aber assen ebenfalls geweihte Brodte während der Mysterien (s. oben C. IX, §. 6, p. 50). Sollte sich nun die Stelle oben (V, 6.) von den mysteriösen Brodten, die für die Mysten zur Speise für das ganze Jahr bestimmt waren, nicht auf die Mysterien des Abû-Sa'îd, sondern auf die des 9. Capitels beziehen, so müssen diese ebenfalls nicht an sieben auf einander folgenden Tagen, d. h. in einer Woche, gefeiert worden sein, sondern zu verschiedenen Zeiten des Jahres, denn sonst hätten die Worte «für das ganze Jahr» hier ebenfalls keinen Sinn. Ist dies nun der Fall, so haben wir keinen Grund, den Bericht des Abû-Sa'îd von dem des Anonymus im 9. Capitel zu trennen, da beide von fünf Mysterien sprechen, denen 7 Tage zu verschiedenen Zeiten des Jahres geweiht waren, und da hier wie dort von ähnlichen Gebräuchen die Rede ist. Der Hauptgrund aber, wesshalb wir die Mysterien des Abû-Saîd mit denen des 9. Capitels identificiren, ist folgender. Wären sie nicht nicht identisch, so müssten erstere zu der Classe der Feste gehören, deren mysteriöser Charakter nicht in der Initiation, sondern in mystischen Gebräuchen bestand: aus dem ganzen Berichte des

Abû-Sa'îd geht aber sehr deutlich hervor, dass die Ssabier die Feste mit mysteriösen Gebräuchen nicht als Mysterien bezeichnet haben. Um nicht zu viel anzuführen, erinnern wir nur an das Tammûz-Fest, an die Festtage des zweiten Teschrîn und an das Fest der Theogamien am 30. des Monats Adsâr, lauter Feste von mystischem Charakter mit mystischen Gebräuchen, die aber in jenem Berichte nicht als Mysterien bezeichnet werden. Unter diesen müssen also die Ssabier nicht blos mysteriöse Feste mit mystischen Gebräuchen, sondern wirkliche Mysterien, bei denen Initiation stattfand, verstanden haben.

Sind nun die Mysterien des Abû-Sa'îd mit denen des 9. Capitels identisch, so werden letztere, wie gesagt, nicht an einer Woche, sondern zu verschiedenen Zeiten an den oben angegebenen Tagen gefeiert worden sein. Dies angenommen, behaupten wir nun ferner, dass das erste Mysterion nicht im Monat Nîsân (April), dem ersten Monat des Jahres gefeiert wurde, sondern dass die Ordnung der Mysterien folgende war: das erste Mysterion nämlich fand den 27. und das zweite den 28. Ilûl (September) statt, das dritte folglich den 24. des zweiten Kânûns (Januar), das vierte den 15. des Monats Nîsân (April), worauf am 1. Ijâr (Mai) und am 27. Chezîrân (Juni), nur rituelle Handlungen, δρώμενα, und keine λεγόμενα stattfanden; den 27. Tammûz (Juli) endlich wurde das fünfte und letzte Mysterion gefeiert. Der Grund, wesshalb wir den Mysterien diese Reihenfolge geben, ist folgender: im 9. Capitel §. 6. heisst es nämlich, dass die Mysten am siebenten Tage der Mysterien den ganzen Vorrath von den mysteriösen Speisen, zu denen auch die geweihten Brodte gehören, verzehren. Im Berichte des Abû-Sa'îd heisst es aber (oben V, 5.), dass im Monat Ab (August) die Brode gebacken wurden, die für die Mysten zur Speise für das ganze Jahr dienten, folglich muss das Mysterion des 27. Tammûz (Juli) das letzte und das des 27. Ilûl (September) das erste gewesen sein. Den Mysterien dieses Monats geht auch eine mysteriöse Reinigung voran (s. oben V, §. 6, p. 29); dies deutet auch darauf hin, dass die Reihe der Mysterien mit ihnen begonnen hat, da auch den Mysterien anderer Völker Reinigungen vorangingen, wie wir weiter unten sehen werden. Warum aber die Reihe der Mysterien mit dem September und nicht dem April, dem Jahresanfang der Ssabier (s. oben C. V, §. 1. u. vgl. oben p. 175 ff.) begonnen hat, können wir nicht mit Bestimmtheit angeben. Vielleicht aber hat dieser Monat, an welchem das «Begrüssungsfest der Sonne des Saturns und der Venus» gefeiert wurde, für die Ssabier eine astronomische Wichtigkeit ge-

habt. In diesem Monat feierten sie auch zwei Tage hintereinander Mysterien, und auch in Griechenland wurden die grossen Eleusinen in diesem Monat gefeiert (s. oben Anmk. 252, p. 228 f.). Wir werden daher von nun an die Mysterien nach der von uns angenommenen Reihenfolge citiren.

Bevor wir aber zur speciellen Erklärung der vorliegenden, wie der anderweitigen Nachrichten über die Mysterien der Ssabier übergehen, wollen wir auf einige Punkte aufmerksam machen, die vielleicht geeignet sein dürften, Licht über das innere Wesen der harranitischen Mysterien zu verbreiten. Wir haben schon oben (Anmk. 238, p. 217 ff.) in unserer Untersuchung über den Schemâl, den Gott der Genien und das höchste Wesen der Ssabier in Harrân, darauf aufmerksam gemacht, dass diese Gottheit der Mittel- und Centralpunkt der ssabischen Mysterien war, dass jedes Mysterion immer schlechthin «das Mysterion des Schemâl», سرّ الشمال, heisst und dass dieser Gott bei andern nicht mysteriösen Festen fast immer unerwähnt geblieben ist. Wir folgerten daraus (l. c. p. 218 f.), dass Schemâl dem Cultus einer früheren Periode angehört, die dem Planetencultus vorangegangen ist, einem Cultus, welcher, von diesem verdrängt, sich in die Mysterien flüchtete und daselbst nach altherkömmlicher Weise ausgeübt wurde. Es ist eine schon öfters ausgesprochene Ansicht, dass in den Mysterien die Culten ausgeübt wurden, die durch andere aus dem öffentlichen Leben verdrängt wurden. So bemerkt Müller (Aeginet. p. 172): «quid enim mysteria sunt, nisi sacrorum, quae olim per totam Graeciam evulgata fuerant, irrumpente e septentrione feriori populo disjectorum fragmenta quaedam, quae apud quasdam gentes delituerunt». Auf eine ähnliche Weise spricht sich Bode aus: «Quum autem, heisst es bei ihm (de Orpheo p. 129), certum sit a Pelasgis imprimis Graecorum mysteria originem ducere; deinde quum aeque certum sit mysteria tum demum oriri solere, quum sacra, quae aliquando per Graeciam publice colebantur (nam quis crediderit mysteria cum Graecorum origine conjuncta esse?) potentiorum populorum imperio suppressa in templorum claustra se receperint, ibique in sanctu recessu postea commissa sint — quodnam temporis momentum huic rei accommodatius esse potest, quam ipsum illud efflorescente heroica aetate suppressum Pelasgorum imperium». Auch Hermann ist dieser Meinung. Nachdem er nämlich (l. c. §. 4, p. 15) von den gewaltigen Kämpfen, «welche die Religion und ihre Vertreter mit dem jugendlichen Uebermuthe eines

kriegerischen Theils der Nation bestanden haben müssen» gesprochen, und nachdem er als solche Kämpfer gegen die alte Religion einen Sysiphus, Salmoneus u. s. w., welche die Götter selbst herausforderten, bezeichnet hat, bemerkt er (l. c. p. 16): «Insbesondere aber scheint das Geheimniss, in welches wir später, dem eigentlichen Charakter des griechischen Volkes ganz zuwider, so manche seiner örtlichen und geschlechtlichen Culte gehüllt sehen, weit entfernt, eine ursprüngliche oder gar bewusste und beabsichtigte Geheimlehre im Gegensatze des öffentlichen Gottesdienstes zu enthalten, nur eine Folge dieser Bewegung zu sein, wenn einzelne Gegenden oder Geschlechter sich und ihre angeerbten Gebräuche vor den Stürmen der Zeit verschlossen oder auch von denselben entwurzelt und verschlagen wurden; so dass sie, wenigstens nach Abrechnung der Wirkungen, welche theils die gewaltsame Unterbrechung ihres organischen Lebens auf der einen, theils der Mangel öffentlicher Aufsicht und Controle auf der andern Seite hervorbrachte, in ihren Grundzügen oft gerade noch als die treuesten Bewahrer und Zeugen der alten Sitte dastehen». In einer noch schärferen Weise spricht Palmblad (Ueber griechische Mysterien in Jahns Archiv, Supplb. 11, 1845. p. 259) diese Ansicht aus. Nachdem er nämlich von der Religion und der Götterwelt der Pelasger und von deren Umwandlung, Milderung und Vermenschlichung durch das kräftige, lebenslustige Krieger- und Jägervolk der Hellenen gesprochen hatte, bemerkt er: «Aber die in Frage stehende Anthropomorphirung konnte doch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung durchgeführt werden; gewisse Gottheiten repräsentirten eine so bestimmte Idee, hatten eine so feste Bedeutung, dass sie nicht vertilgt werden konnten, eben so konnte die Wildheit in gewissen Culten zwar gemildert, aber nicht ausgerottet werden. Somit machten diese alten Gottheiten eine Art eigner Götterwelt für sich aus, die es unmöglich ist, mit der hellenischen zu vergleichen. Nunmehr traten die roheren Mächte des Naturlebens in einen dunklen Hintergrund zurück; man schwankte in der Vorstellung, in wie weit man sie als hochheilige Wesen betrachten, oder sie als unheimliche, schreckliche Dämonen verabscheuen sollte; oder richtiger: beides geschah, indem die Verehrung mit Schaudern und einem heiligen Grauen gemischt war. Ist unsere Darstellung richtig, so lässt sich ganz leicht erklären, wie diese seltsamen, halb barbarischen Culte und Feste, welche mit Mysterien oder andern wunderlichen Gebräuchen gefeiert wurden, Ueberreste einer grauen Vorzeit, — als im scharfen Gegensatz mit der Hellenen heiterem, hellem, poetisch-

sinnlichem Götterdienste stehend, — die Oeffentlichkeit scheuen, sich in den Schleier des Geheimnisses einwickeln, und von mehr oder weniger geschlossenen Gesellschaften begangen werden mussten. Derselbe Contrast zwischen einer neuen und alten Lehre, zwischen alten Göttern, welche fortfuhren verehrt zu werden, wiewohl den neuen Göttern feindlich, begegnet uns auch in unserm Norden». Dabei verweist er auf die Asenlehre, der ein anderer Cultus und andere Götter vorangegangen sind. Wir verweisen nun hier auf unsere oben (p. 219) ausgesprochene Behauptung: «dass es in Chaldäa und in Mesopotamien einen uralten (rein semitischen) Landescultus gab, der dem Planetencultus vorangegangen ist und dass dieser in jenen Ländern sogar erst zu der Zeit eingeführt wurde, als es daselbst schon ein geordnetes Staatsleben mit einem König an der Spitze gab» (vgl. ib. unsern Beweisgrund).

Wir wollen nun hier noch auf einen Punkt aufmerksam machen. Die Mysterien wurden nämlich immer an solchen Tagen gefeiert, die entweder der Natur nach mit dem Mond in Verbindung standen oder an denen Mondfeste gefeiert wurden. So wurde das erste und zweite Mysterion den 27. und 28. des Monats Ilûl gefeiert (s. oben C. V, §. 6, p. 30); am 27. und 28. eines jeden Monats aber wurden Mondfeste gefeiert (s. oben l. c. §. 13. u. vgl. oben die Anmkn. 317 u. 318, p. 255 ff.). Das dritte Mysterion wurde den 24. des zweiten Kânûns gefeiert, an demselben Tege, an welchem das Fest «Natalis Dei Luni» gefeiert wurde (s. l. c. §. 10, p. 35. und vgl. C. I, §. 6, p. 9). Das vierte Mysterion wurde den 15. des Monats Nîsân, also an einem Vollmonde gefeiert. Die mysteriösen Opfer wurden dargebracht und die mysteriösen *δρώμενα* aufgeführt den 1. Ijâr und wiederum den 27. Chezirân. Das fünfte Mysterion endlich wurde ebenfalls den 27. des Monats Tammûz gefeiert. Wir haben aber (Bd. I, Buch I, C. IX. u. Bd. II, Anmk. 154, p. 158 u. Anmk. 163, p. 183 f.) nachgewiesen, dass der Mond als mann-weibliche Gottheit ein vorzüglicher Gegenstand der Verehrung bei den früheren und späteren Heiden Harrâns war. Wir glauben daher, dass ausser dem Schemâl auch der Mondcultus ein Element der harranitischen Mysterien ausmachte. Wir werden weiter unten noch einmal Gelegenheit haben, auf diesen Punkt zurückzukommen.

Ausser den von uns hier mitgetheilten Nachrichten über die Mysterien der Ssabier, finden sich auch noch einzelne Andeutungen darüber bei Mas'ûdî und bei Barhebräus, die wir gleich mittheilen und besprechen wollen.

Bevor wir aber zu den orientalischen Nachrichten über die Mysterien der heidnischen Harraniter übergehen, wollen wir noch erwähnen, dass der Kirchenvater Theodoret der Mysterien der Harraniter zur Zeit des Kaisers Julian gedenkt. Er sagt nämlich von diesem Kaiser, dass er in einen ihrer Tempel, der bei ihnen in grossen Ehren stand, ging, und daselbst gewisse Mysterien feierte (*εἰς τὸν παρὰ τῶν δυσσεβῶν τιμώμενον σηκὸν, εἰσελθὼν, καί τινα ἐν τούτῳ σὺν τοῖς κοικωμοῖς τοῦ μύσους ἐπιτελέσας*, Hist. eccl. III, 21). Wahrscheinlich aber wurde damals nur ein mysteriöses Opfer gebracht (s. Theodoret. l. c. III, 26. u. vgl. oben B. II, p. 147).

Mas'ûdî spricht in der weiter unten (Text Nr. II, §. 1.) mitzutheilenden Stelle von den verschiedenen Tempeln der Ssabier in Harrân und fügt zuletzt hinzu: «Die Ssabier haben in dem, was wir erwähnt haben (d. h. in ihren Tempeln) Symbole und Mysterien, die sie verheimlichen». An einer anderen Stelle (l. c. §§. 3. und 4.) erwähnt er einen Tempel der Ssabier in Harrân, der noch zu seiner Zeit existirte und erzählt, dass der Qâdhî Ibn 'Aîschûn Harrânî eine lange Qassîdeh über die Religion der Ssabier in Harrân geschrieben hätte. In dieser Qassîdeh, sagt dann Mas'ûdî, spreche er auch von diesem Tempel, von den vier unterirdischen Kellern, die sich unterhalb dieses Tempels befinden und in welchem Götzenbilder aufgestellt sind. Ferner spreche er in jener Qassîdeh von den Mysterien dieser Götzenbilder, wie die Ssabier ihre kleinen Knaben in jene Keller hinunterführen und sie daselbst vor die Götzenbilder hinstellen, wie diese Knaben dann vor Schrecken ihre Gesichtsfarbe ändern und bald gelb, bald blass werden, indem sie hinterwärts verschiedene Stimmen und Worte hören, die aus den Götzenbildern und Idolen zu kommen scheinen. Die Tempeldiener stellen sich nämlich, heisst es dort ferner, hinter eine Wand und sprechen verschiedene Worte, die vermittelst Blasinstrumente, Röhren und Leitungen in die ausgehöhlten Götzenbilder gelangen, so dass es dann scheint, als sprechen dieselben selbst. So weit Mas'ûdî nach jener Qassîdeh, der uns indirect eine schätzbare Nachricht bringt, die uns manchen unklaren Punkt in dem Berichte des Anonymus im 9. Capitel aufhellt und die uns so lebhaft an die Mysterien des Abendlandes erinnert.

Die Initiirten wurden nach dieser Nachricht in unterirdische Gebäude hinuntergeführt, wo die Götzenbilder aufgestellt waren, und daselbst wurden die Mysterien gefeiert. Auch in dem Berichte des Anonymus im 9. Capitel heisst es oft, dass die Initiirten in das Haus

der Bogdâriten hineingehen; so lautet z. B. das Ende einer jeden Schlussformel eines jeden Mysterions ...... «welche hineingehen, sich hinwenden oder sich hinbegeben in das Haus der Bogdâriten» u. s. w.; der Priester nennt die Initiirten immer gerade zu «Söhne der Bogdâriten» und §. 6. heisst es von ihnen, dass sie in diesem Hause 7 Tage bleiben. Dieses Haus ist also, wie wir aus Mas'ûdî erfahren, nichts anderes als um so zu sagen, der unterirdische Raum des Tempels, welcher sich am Thor von Raqqah befand, und hier war also der *μυστικὸς σηκός* der Ssabier. Wir werden weiter unten zu erklären suchen, warum dieses Gebäude, in das die Initiirten geführt wurden, «das Haus der Bodgâriten» genannt wurde. Hier wollen wir aber nachweisen, dass auch die Mysterien des Abendlandes sehr oft in unterirdischen Gebäuden gefeiert wurden, wenigstens geschah dies häufig bei manchem Theile der Mysterien. Im Occident gab es viele mystische Gottheiten, deren Tempel *μέγαρον* oder *μέγαρα* genannt wurden. So führte nach Pausanias (I, 39, 5.) die Stadt Megaris desshalb diesen Namen, weil der von Kar, dem Enkel des Inachus daselbst erbaute Tempel der Demeter von den Leuten *μέγαρα* genannt wurde (...... *κληθῆναι δὲ οὕτω τὴν πόλιν φασὶν ἐπὶ Καρὸς τοῦ Φορωνέως ἐν τῇ γῇ ταύτῃ βασιλεύοντος. τότε πρῶτον λέγουσιν ἱερὰ γενέσθαι Δήμητρος αὐτοῖς, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ὀνομάσαι Μέγαρα*). Der Tempel der Demeter zu Megaris hiess noch zur Zeit des Pausanias *Μέγαρον* (l. c. 40, 6). Eben so wurde der Tempel der Demeter zu Coenepolis in Laconien *μέγαρον* genannt (Pausan. III, 25, 9). In dem Tempel zu Eleusis, wo die bekannten eleusinischen Mysterien der Demeter und Persephone gefeiert wurden, gab es eine unterirdische Capelle, Megaron genannt, wo ein Theil des Geheimdienstes gefeiert wurde (Creuzer, Symb. IV, p. 338. 3. Ausg.). Auch neuere englische Reisende, welche die Localität dieses Tempels untersucht haben, fanden unter dem Paviment desselben eine Krypta (Preller in Pauly's Encykl. d. class. Alterthumsw. Bd. III, p. 89. und Palmblad, Ueber die gr. Myst. im Jahns Archiv für Philol. u. Pädag. 11. Supplb. 1845. p. 294). In dem Hain der Demeter und Persephone bei Potnia in Böotien befanden sich ferner, wie Pausanias berichtet (IX, 8, 1. vgl. Plut. de Is. 69.), die Standbilder derselben, ihre Sacra wurden daselbst nach vaterländischem Gebräuche gefeiert und junge Schweinchen wurden in Megaren hineingeworfen, woher sie im nächsten Jahre in den Hades (nach Movers sehr wahrscheinlicher Conjectur, Phön, I, p. 220) kommen. In der Nähe des Tempels der Despoina-Persephone, unweit von

Acacesium in Arkadien, gab es ebenfalls eine Stelle, *Μέγαρον* genannt, wo die Mysterien dieser von den Arkadiern am meisten verehrten Göttin gefeiert und mystische Opfer gebracht wurden (Pausan. VIII, 37, 8). *Μέγαρον* wird in Etymol. magn. zuerst durch: *τὸ τῆς Δήμητρος ἱερὸν* erklärt, und Hesychius bemerkt: *Ἀνάκτορον τὸ τῆς Δήμητρος, ὃ καὶ μέγαρον καλοῦσιν.* Photius: *Μάγαρον εἰς ὃ τὰ μυστικὰ ἱερὰ τίθεται· Ἀμμώνιος: τὰ μυστικὰ τῆς Δήμητρος.* Megaron scheint also ein specieller Name für die Tempel (oder für eine gewisse Localität in demselben) der mystischen Demeter und deren Tochter Persephone zu sein. In Messenien gab es neben dem Tempel der Ilithyia ein Megaron der Cureten, wo ebenfalls mysteriöse Opfer dargebracht, die lebendig in die Flammen geworfen würden (Pausan. IV, 31, 9). Auch Dionysus hatte in Melangea in Arkadien ein Megaron, wo die Arkadier seine Orgien feierten (ib. VIII, 6, 5). Es scheint sogar, dass der Name *Μέγαρον* eng mit mysteriösen Tempeln verbunden war. Suidas erklärt nämlich *Μέγαρον* durch *οἴκημα* und bemerkt dabei: *Καὶ ὃς οὐ μέλει τῶν ἀνθρωπείων τῷ θεῷ, ὠθεῖ ἑαυτὸν εἰς τὸ μέγαρον, ἔνθα δήπου τῷ μὲν ἱεροφάντῃ μόνῳ παρελθεῖν θεμιστὸν ἦν κατὰ τὸν τῆς τελετῆς νόμον, ἐκείνῳ δὲ οὐκ ἐξῆν.* Wir verweisen noch auf Porphyrius (de antro Nymph. 7.), der *βόθροι* und *μέγαρα* als den unterirdischen Gottheiten geweihte Stellen bezeichnet.

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Μέγαρον* und dessen Etymologie kann nicht zweifelhaft sein. Es hiess nämlich ursprünglich eine Höhle und da eine solche eine für sich abgeschlossene Localität bildet und in der Urzeit manche Völkerstämme nur in Höhlen wohnten, so wurde der Name in dem Sinne von Wohnung überhaupt gebraucht. Jedoch behielt *Μέγαρον* im Cultus — wo sich fast immer die ältesten Formen und Bedeutungen erhalten haben — seine ursprüngliche Bedeutung, und die Mysterien vieler mystischen Gottheiten wurden in der That, wie wir eben nachgewiesen haben, entweder in wirklichen Cavernen oder in unterirdischen Gebäuden gefeiert. Dies muss daher rühren, weil die ältesten Tempel dieser uralten Gottheiten in Höhlen waren — wir erinnern dabei an das Bild der Demeter Melanis in der Höhle auf dem Berge Elaius in der Nähe von Phigalia, vgl. Paus. VIII, 42, 1. 3. 5., — und zwar entweder, weil solche in jener frühen Zeit die gewöhnlichen Wohnungen der Menschen und daher auch der Götter waren, oder weil die mystische Gottheiten grösstentheils chthonische sind. *Μέγαραν*, erklärt Hesychius, *κατάγεια οἰκήματα, τὰ ταῖν θεαῖν, ἤγουν Δήμητρος καὶ Περσεφόνης.* Die eben

angeführte Stelle aus Pausanias IX, 8, 1. lässt auch keinen Zweifel darüber aufkommen, dass *Μέγαρον* Höhle bedeutet. Von Neueren erklärt Lobeck (de Spectaculis myst. I, p. 8, 1824) *Μέγαρον* durch: «cavernae terrae fortasse cortis modo conseptae» und in seinem Agloph. (p. 830): «*Μέγαρον* veteris interpretantur *ἑστίαν περιῳκοδομημένην*, diis inferis consecratam, quo in numero sunt Ceres et Proserpina, Pausanias autem cum porcos *εἰς μέγαρα* demersos dicit (dies bezieht sich auf die eben angeführte Stelle aus Pausan. IX, 8, 1.), significare videtur cavernas lacunasque terrae deabus illis sacras et ut pleraque loca religiosa cancellis cortis modo conseptas, unde *μέγαρα* dicuntur; sunt caulae, septa, cortes. In eius modi igitur specus, quales multas per totam Boeotiam fuisse credibile est cavernosam illam altisque voraginibus suffossam eandemque Cereris et Proserpinae sacris celebrem, porci demittabantur, quo citius, ad quas deberent, pervenirent» (vgl. ib. p. 831, Anmk. *e*). Eben so ist die Etymologie des Wortes *Μέγαρον* unzweifelhaft. Dieses Wort ist sicher semitischen Ursprungs und nicht indogermanischen, wie es Benfei (gr. Wurzellexicon II, p. 41) u. Pott (etymol. Forschungen II, 108) beweisen wollen. Movers hat dies (l. c.) längst behauptet. «Das Wort (*Μέγαρον*), heisst es daselbst, ist phönizisch מערה, die Höhle, unterirdische Kluft, im A. T. mehrere Male vorkommend und nach der gewöhnlichen Aussprache des ע als Ghain, Megara lautend». Wir können diese Ableitung noch näher begründen und befestigen. Der Stamm غار, gâra, hat nämlich im Arabischen die Bedeutung von Höhlung, Vertiefung, woher dann غَار, gâr und مَغَارَة, megârah oder magârah, spelunca, caverna heissen. «Unter dem Rufe Meghara, Meghara! bemerkt Movers ferner (l. c.) wurden die Schweine in die Kluft gejagt. Das ist das *μεγαρίζειν* (Clem. Al. Prot. cap. II, §. 7, p. 14), welches Sainte-Croix (l. c. II, p. 18) en prononçant quelques mots du dialecte Megarique deutet; bei Suidas, Hesychius, Photius im Lexikon: *Μεγαρίζοντες μέγαλα* (statt *μέγαρα*) *λέγοντες*. Das Wort ist gebildet wie andere bei fremden Culten gebrauchte ausländische Wörter, *ἀδονιάζειν*, *εὐάζειν*, *ὀλολύζειν*, dem Rufen אדני, הוה, הללו, und die Sitte gehört zu den mancherlei Ueberbleibseln phönizischen Cultus, die sich in dem kadmeischen Böotien erhalten haben». Nach dieser Conjectur, die sehr Vieles für sich hat, braucht man das *μεγαρίζουσαι* bei Epiphanius (adv. Haer. III, p. 1092, Tom. II.) weder durch *μητριάζειν*, noch durch

δημητρίζειν zu emendiren (vgl. Lobeck, Agl. p. 832 u. vgl. ib. p. 831, Anmk. f).

Die Mysterien wurden also auch im Occident in unterirdischen Gebäuden gefeiert. Da dies auch bei unsern Ssabiern der Fall war und da der Name dieser unterirdischen Gebäude oder Cavernen unzweifelhaft ein semitischer ist, so behaupten wir ferner, dass dieser Brauch aus dem Orient nach dem Westen verpflanzt wurde; ja wir glauben sogar aus diesem Umstande mit Sicherheit folgern zu können, dass alle Gottheiten, deren Mysterien in solchen Megaren gefeiert wurden, von Semiten in Griechenland eingeführt wurden. Die historischen Folgerungen, die sich daraus für die ältesten Zustände Griechenlands und für den Einfluss semitischer Elemente auf die erste religiöse und staatliche Entwickelung der Griechen ziehen lassen, sind von grossem Gewicht. Die ersten Bewohner von Megaris, welche nach der eben angeführten Nachricht des Pausanias, den von ihrem König Kar erbauten Tempel der Demeter Megara nannten, müssen Semiten gewesen sein, da sie diesem Tempel einen semitischen Namen beilegten. Diese Semiten haben den Cultus dieser Göttin aus ihrer Heimath mitgebracht; denn sie können ihn nicht in Griechenland vorgefunden haben, da daselbst bei ihrer Ankunft noch Alles Tabula rasa war. Der Vater des Kar, Phoroneus, der Sohn des Inachus, der Beherrscher des Peloponnes, muss also ebenfalls ein Semite gewesen sein, und er war es, dem die Argiver die Erfindung des Feuers zuschrieben (Pausan. II, 19, 5.); er war es, der zuerst die zerstreuten Menschen in gemeinschaftiche Wohnorte vereinigt hat, und sein Vater Inachus soll derjenige gewesen sein, der zuerst der Hera geopfert haben soll (ib. 15, 4 f.). Semiten waren es also, welche die ersten und nothwendigsten Grundlagen einer Civilisation und eines staatlichen Lebens in den südlichen Theilen Griechenlands gelegt haben und sie waren es, welche den Cultus der Demeter, der Persophone und der Hera daselbst eingeführt haben. Es ist hier nicht der Ort diesen Punkt weiter zu verfolgen. Aus dem Namen Megara aber folgern wir, dass die Gottheit, welche den Gegenstand der Verehrung in den Mysterien der Ssabier ausmachte, zu den allerältesten des Landes gehörte. Es ist unwahrscheinlich, dass die alten Bewohner von Megaris den Tempel der Demeter, wegen des mysteriösen Charakters des Cultus dieser Göttin in einer Höhle — der Name Megara lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass der in Rede stehende Tempel wirklich in einer Höhle

war — machten; denn der mysteriöse Character dieses Cultus rührt sicher aus einer spätern Zeit her, als nämlich die älteste Verehrungsweise dieser Göttin von andern Culten und Formen in den Hintergrund gedrängt wurde. Sie machten ihn aber desshalb in einer Höhle, weil dies die gewöhnlichen Wohnungen jener Menschen in so frühem Zeitalter war. Die Megaren anderer Gottheiten, die entweder auch in der späteren Zeit wirkliche Cavernen waren oder nach ihrer ältesten Höhlenform so benannt wurden, rühren sicherlich aus der Zeit her, wo die Menschen noch in Höhlen wohnten; da nun bekanntlich in den Mysterien die allerältesten Gebräuche sich treu erhalten haben, so wurden die Mysterien auch in späterer Zeit in Cavernen gefeiert. Die Gottheiten also, welche in den in unterirdischen Gebäuden gefeierten Mysterien der Ssabier verehrt wurden, müssen demnach ebenfalls einer sehr frühen Periode angehören, wo die Verehrer jener Gottheiten noch in Höhlen wohnten.

Knaben waren es, die, nach der von Mas'ûdî aufbewahrten Nachricht, in Harrân eingeweiht wurden. Auch nach dem Anonymus im 9. Capitel werden die Initiirten als solche bezeichnet (الغلمان, siehe §. 6, p. 50). Wir halten es für überflüssig, es näher nachzuweisen, dass auch in Samothracien und in Eleusis grösstentheils Knaben eingeweiht wurden und dass Erwachsene sich nur im Falle der Versäumung einweihen liessen, da dies hinlänglich bekannt ist. Wir wollen aber hier bemerken, dass diese Initiirten als Kinder der Priester des Sanctuariums, in dem die Initiation stattfand (بنى البغداريين, §. 3. 4. und 5, p. 47 ff. vgl. oben), bezeichnet werden; dies war aber auch im Occident der Fall, wo die Initiirten *οἱ ἀφ' ἑστίας παιδές* oder *οἱ ἱεροὶ παιδές* genannt wurden (s. die Belege dafür Ste.-Croix, Rech. sur les myst. du pagan. I, p. 275 f. u. Creuzer l. c. IV, p. 385, ib. Anmk. 3).

Nach der von Mas'ûdî mitgetheilten Nachricht hörten die Initiirten verschiedene Stimmen und Laute, die von den Idolen herzurühren schienen, und manche Schreckensscene, die sie in Angst versetzte und sie erbleichen und erblassen liess, wurde vor ihnen nach dieser Nachricht aufgeführt. In dem Berichte des Anonymus im 9. Capitel ist nichts von dergleichen Scenen erwähnt. Dies beweist aber nicht, dass solche nicht stattgefunden haben; denn dieses Capitel handelt überhaupt nur von den Sprüchen, die zwischen dem Priester und den Mysten gewechselt wurden und von einigen wenigen Ge-

bräuchen, die bei den Mysterien stattgefunden haben. In dem Berichte des Abû-Sa'îd aber ist oft von den Darstellungen, δρώμενα (شميس, vgl. oben Anmk. 175, p. 190) bei den Mysterien die Rede. Auch in den Mysterien des Occidents wurden, wie hier, Schreckensscenen aufgeführt und fremdartige bedeutsame Stimmen gehört. Preller spricht (l. c. III, p. 107) von den Darstellungen bei den Mysterien und sagt dann: «Besonders wird dann aber immer ein plötzlicher Uebergang vom Dunkel zum Hellen, von der Angst zur Freude, von der beklemmendsten Aufregung zur seligen Anschauung und Beruhigung hervorgehoben. So Plutarch in folgender sehr lehrreichen Stelle (de anima fragm. VI, 2, p. 270. Hutten): ««Zuerst Irrgänge und mühevolles Umherschweifen und gewisse gefährliche und erfolglose Gänge in der Finsterniss. Dann vor der Weihe selbst alle Schrecknisse, Schauer und Zittern, Schweiss und ängstliches Staunen»» u. s. w. «Welcher Art diese Anschauungen waren, bemerkt Preller (l. c. p. 107) weiter, darüber giebt Lucian (Cataplus 22.) eine nähere Andeutung: ««Was ist das hier für eine Finsterniss! (fragte Micill den Cyniscus, als sie beide in die Unterwelt kamen). — Sage mir, denn du bist ja in die Eleusinien eingeweiht, ist das hier nicht eben so wie dort?»» und nun ist die Rede von allerlei Schrecknissen der Unterwelt. Es scheinen mithin die Epopten dort in bildlicher Weise durch den Tartaros ins Elysium geführt zu sein» u. s. w. (siehe Preller l. c.). Auf eine ähnliche Weise schildert Palmblad (l. c. p. 294) die Scenen bei den Mysterien: »Weiter (nachdem dem Mysten etwas aus einem heiligen Buche vorgelesen worden war), heisst es daselbst, folgten verschiedene Darstellungen, welche anfänglich die Schauenden in Angst versetzten, wie es bei der Aufnahme in unsere Freimaurerlogen zugehen soll; bald schien der ganze Tempel sich umzudrehen, bald zeigten sich eine Flamme, bald verschiedene Schreckensgestalten, wobei sonderbare Stimmen gehört wurden, bald rollte der Donner, zischten die Blitze, bald wurde Alles in dickste Finsterniss gehüllt; endlich, als die Zuschauer glaubten, ihre letzte Stunde sei gekommen, verwandelte sich Alles in Licht und Glanz; die herrlichsten Scenen boten sich dar; Chöre sangen Hymnen, Tänze wurden aufgeführt, Alles unter der lieblichsten Musik». Eben solche Schilderungen der Repräsentationen bei den Mysterien finden sich in der geistvollen Abhandlung über die Mysterien von Limburg-Brouwer (Hist. de la civilisation morale et religieuse des Grecs. T. V, p. 268 f. vgl. ib. p 287 f.).

Sehr bemerkenswerth ist die Angabe Mas'ûdîs über die Art und Weise, wie jene erschreckenden Stimmen hervorgebracht wurden. Auch in dem *τέμενος μυστικόν* zu Eleusis glauben neuere Reisende Spuren von Maschinerieen entdeckt zu haben, welche ehemals bei der Mysterienfeier angewendet sein mögen (s. Preller l. c. III, p. 89). Die Götzenbilder von colossaler Grösse waren inwendig hohl, so dass ein Mensch im Bauche des Idols wohl Platz hatte und daraus sprechen konnte. Ich erinnere mich im Lucian gelesen zu haben, wie er sich über die colossalen Idole lustig macht, die inwendig hohl und voll Sparren und Mäuse sind.

Nach der ziemlich detaillirten Nachricht bei Mas'ûdî, ferner nach der Andeutung bei Abû-Sa'îd und nach dem Anonymus im 9. Capitel bestanden die Mysterien der Ssabier vorzugsweise aus mysteriösen Handlungen oder Darstellungen, *δρώμενα*, تشبيس, und Sprüchen, *λεγόμενα*, مثال, die zwischen den Priestern oder den Hierophanten und den Initiirten gewechselt wurden. Hinsichtlich der Sprüche oder Formeln berichtet der Anonymus im 9. Capitel ausdrücklich, dass sie «nach der Art einer Wundermähre declamirend und cantilirend gesprochen werden» (s. oben C. IX, §. 6, p. 49 f.). Dasselbe geschah auch in den Mysterien des Occidents. «Als allgemeine Bestandtheile der eigentlichen Weihe, sagt Preller (l. c. V, p. 322 f.) werden wiederholt *Δεικνύμενα* oder *Δρώμενα* und *Λεγόμενα* genannt, z. B. von der eleusinischen oder samothracischen, Galen., de usu part. VII. 14.: *πρόσεχε τοίνυν μοι τὸν νοῦν μᾶλλον ἢ εἴποτε μυούμενος Ἐλευσίνια καὶ Σαμοθρᾴκια καὶ ἄλλην τινὰ τελετὴν ἁγίαν ὅλος ἦσθα πρὸς τοῖς δρωμένοις τε καὶ λεγομένοις ὑπὸ τῶν ἱεροφαντῶν*, vgl. die Bd. III, S. 106 angef. Stellen und Lobeck, Agl. p. 48 ff. u. p. 62 ff. Nun sind *δρώμενα* und *λεγόμενα* beim Gottesdienste überhaupt nichts Anderes als die ritualen Handlungen einerseits und die Gesänge und Liturgieen andererseits, so dass in formeller Hinsicht zwischen den Mysterien und dem übrigen Gottesdienste in diesem Betracht kein Unterschied war. Namentlich sind die *λεγόμενα* des Hierophanten durchaus nicht als belehrender Vortrag abstracten Inhalts zu denken, sondern es waren hymnenartige Gesänge, daher gleich der erste Hierophant mystischen Angedenkens den bezeichnenden Namen *Εὔμολπος* führte und an einzelnen Priestern dieses Ranges die schöne Stimme ausdrücklich gerühmt wird. So hatte auch der Pseudoprophet Alexander bei der Anordnung seiner Weihe nach eleusinischem Vorbilde derartige Ge-

*

sänge mit aufgenommen, von welchem es bei Lucian c. 38. heisst, Alexander sei aufgetreten *ἱεροφαντικῶς ἐσκευασμένος ἐν πολλῇ τῇ σιωπῇ, καὶ αὐτὸς μὲν ἔλεγε μεγάλῃ τῇ φωνῇ Ἰὴ Γλύκων, ἐπεφθέγγοντο δὲ αὐτῷ ἐπακολουθοῦντες Εὐμολπίδαι δῆθεν καὶ Κήρυκες τινες Παφλαγ'νες* — *Ἰη Ἀλέξανδρε*. Also antiphonische Gesänge u. s. w. «Wie überall die *τελεταὶ* der Griechen, heisst es bei Preller ferner (l. c. III, p. 106 f.), so war auch die eleusinische mimisch-symbolischer Art, ein fortgesetztes *δρᾶμα μυστικόν*, eine Darstellung der heiligen Geschichte der eleusinischen Gottheiten durch *δεικνύμενα* oder *δρώμενα* und *λεγόμενα*, welche letztere indessen nur als liturgische Ausrufungen, Hymnengesang u. dgl. (vgl. unten), und zwar als *λεγόμενα ἐπὶ τοῖς δρωμένοις* aufzufassen sind, nicht als selbstständige Vorträge ..... Denn es wurde auch hier (bei den Eleusinien) wieder die Geschichte des Raubes förmlich aufgeführt ... So wird auch von den Eleusinien zu Pheneos erzählt, dass der Priester, die Demeter darstellend, ihre Maske vornahm und den Erdboden mit Stäbe schlug, wahrscheinlich der zürnenden Göttin nachahmend, wie sie beim Raube ihres Kindes die Unterirdischen zur Rache aufrief, und auch zu Rom kommen ähnliche Gebräuche vor» (vergleiche ib. die Belege dafür). Nur möchten wir aber nicht mit Prellers Auffassung der *λεγόμενα* übereinstimmen; denn nach unserm Berichte scheinen die *λεγόμενα* keine hymnenartige und liturgische Gesänge, die auch in anderen Gottesdiensten auf ähnliche Weise vorkamen, zu sein, wie Preller glaubt, sondern damit scheinen mystische Sprüche und Formeln gemeint zu sein, wie sie hier, bei Clemens Alexandrinus, Julius Firmicus und Anderen vorkommen, und die nach unserem Berichte declamirend und cantilirend vorgetragen wurden, wozu die schöne Stimme des Hierophanten erforderlich war. Auf eine ähnliche Weise spricht sich Palmblad in seiner lesenswerthen Abhandlung über die griechischen Mysterien (l. c. p. 294 ff.) aus. «Eine Hauptsache der Ceremonien, heisst es daselbst, bildeten mimische Darstellungen von den Schicksalen und Handlungen (*δρώμενα*) der mystischen Götter, nämlich die Legende von Demeter und Persephone, so wie die Leidensgeschichte und Verherrlichung des Bacchus, welches *δεικνύναι τὰ ἱερὰ* genannt wurde. So ward in einem ordentlichen *δρᾶμα μυστικόν* Persephone's Entführung vorgestellt, ihr Umherirren und Kummer, ihr Ruhen an der Quelle, die Gastfreiheit, welche sie bei Keleus genoss, ja sogar der plumpe Scherz, durch den Baubo sie zum Lachen verlockte und alsdann den Trank *κυκεών* zu empfangen bewog .... Von den bacchischen

Legenden wurde unter Anderm die...Mythe, wie der Gott (als Zagreus) von den Titanen zerrissen, sein Herz gekehrt wurde, um verzehrt zu werden, aber gerettet wurde, vorgestellt, wonach sodann ein neuer Bacchus auf wunderbare Weise geboren wurde. Dieselbe Legende wurde auch, heisst es, bei den Bacchusfesten zu Delphi, Sikyon, in Athens Lenäen dramatisch vorgestellt, aber vermuthlich hier mit verschiedenen, geheimnissvollern Umständen, weil ihre Nachahmung so streng verboten war. Uebrigens wurde dieselbe Mythe in den kabirischen Mysterien dramatisirt» u. s. w. Vgl. Limburg-Brouwer l. c., wo es besonders p. 268 heisst: «Tous les auteurs, tant anciens que plus modernes, font mention des représentations et de l'instruction verbale dont on les accompagnoit, comme des deux parties les plus considérables des mystères (s. ib. Anmk. 177, wo zahlreiche Belege dafür angeführt sind). — Das Nähere über das Characteristische der bei den Mysterien gesprochenen Sprüche oder Formeln werden wir unten p. 347 ff. besprechen.

Bevor wir aber zur Erklärung unserer Nachrichten über die Mysterien der Ssabier übergehen, wollen wir noch eine von uns oben (Bd. I, Buch I, C. IX.) mitgetheilte Notiz aus Barhebraeus über dieselben hier anführen und besprechen. Diese Stelle lautet nach unserer Uebersetzung, die von der Lateinischen von Bruns abweicht, wie folgt: «Dieser Ibrahim (war Statthalter in Harrân unter el-Mâmûn) erlaubte den harranitischen Heiden ihre Mysterien öffentlich auszuüben. Sie (die harranitischen Heiden) erlangten eine solche Freiheit, dass sie einen mit kostbaren Decken geschmückten Stier mit Blumen bekränzten, Glöckchen an seine Hörner hingen und ihn so durch alle öffentliche Plätze mit Gesang und Pfeifen führten und so opferten sie ihn ihren Göttern» (vergleiche oben l. c. wo wir unsere Uebersetzung gerechtfertigt haben). Wir halten diese «öffentliche Ausübung der Mysterien», wo ein Opferthier mit Gesang und Musik durch die Strassen geführt wurde, für eine Procession, wie eine solche auch am 6. Tage der Eleusinien und bei vielen andern Mysterien stattgefunden hat. Dass die Harraniter bei dieser Procession keine Idole und nichts von den andern mystischen Apparaten, wie die heilige Kiste u. dgl. Anderes, herumgetragen haben, wie dies in den Mysterien des Abendlandes der Fall war, mag einzig und allein daher rühren, weil sie unter Mohammedanern lebten, die, ungeachtet der ihnen bisweilen eigenen Toleranz, eine solche Verherrlichung des Heidenthums nicht geduldet hätten, und weil sie es selbst auch nicht für rathsam gefunden haben mochten. Haben

doch solche heidnische Processionen noch in der neueren Zeit selbst in Ostindien, wo die Mohammedaner eine kleine Minorität ausmachen, sehr oft Veranlassung zu handgreiflichen Streitigkeiten zwischen diesen und den indischen Heiden gegeben. — Der Stier, welcher mit Pomp durch die Strassen geführt und dann geopfert wurde, zeigt uns, dass die Mysterien der Ssabier mit Opfern verbunden waren, wie wir dies aus dem Berichte des Abû-Sa'îd wissen (s. oben C. V, §§. 1, 2, 4, 6 u. 10.) und wie es auch bei den Eleusinien, wo der Archont ein Opfer brachte, und auch bei den andern Mysterien geschah, wo die Initiirten immer Opfer brachten (vgl. Palmblad l. c. p. 292. Sainte-Croix l. c. I, p. 278, 280, 315 u. 321. und Creuzer, Symb. IV, p. 91. 3. Ausg.). Erinnert vielleicht dieses Stieropfer an das Taurobolium im Occident? — Ob aber auch die von Barhebraeus erwähnte Musik bei diesem Aufzuge dieselbe Bedeutung und denselben Zweck hatte, wie die wilde Musik bei den Mysterien der Cybele in Phrygien und der syrischen Göttin zu Hierapolis, will ich dahin gestellt sein lassen. Wenn es nicht gerade unwahrscheinlich ist, dass die Harraniter bei ihren Mysterien eben solche Ausschweifungen begingen, die durch Musik hervorgerufen wurden, wie dies bei den eben erwähnten Mysterien der Fall war, so wäre es aber gewagt, der Musik, von der Barhebraeus spricht, ohne Weiteres diese Bedeutung und diesen Zweck zuzuschreiben.

Wir wollen nun jetzt zu den in unserem Texte sich findenden Nachrichten über die Mysterien der Ssabier übergehen und beginnen mit denen des Abû-Sa'îd und zwar nach der von uns oben angenommenen Reihenfolge der Mysterien, von denen die zwei ersten nach unserer Annahme den 27. und 28. des Monats Ilûl (September) gefeiert wurden.

Während der ersten 3 Tage des Monats Ilûl, heisst es oben bei Abû-Sa'îd (C. V, §. 6, p. 29) «machen die Ssabier Wasser kochend, um sich damit heimlich zu waschen zu Ehren des Schemâl, des Oberhauptes der Genien, welcher der grösste Gott ist. In dieses Wasser werfen sie einige Tamariskenzweige, Wachs, Pinienzapfen, Oliven, Zuckerrohr und Schitharag', dann lassen sie es sieden, stellen es vor Sonnenaufgang hin und giessen es sich über ihre Körper, wie die Zauberer zu thun pflegen. An eben diesem Tage schlachten sie acht männliche Lämmer, nämlich sieben den (sieben) Gottheiten, und eins dem Gotte Schemâl, essen an ihrem Versammlungsort, und ein jeder von ihnen trinkt einen Becher Wein». «Den 27. und 28., heisst es daselbst (p. 30 f) ferner, feiern sie

Mysterien, أسرار und bringen Opfergaben, Schlacht- und Brandopfer zu Ehren des Schemâl, welcher der mächtige Herr ist, ferner zu Ehren der Dämonen und Genien, von welchen sie geleitet, mit allem Nothwendigen versorgt (oder behütet) und mit Glücksgaben beschenkt werden».

Wir haben oben unsere Vermuthung ausgesprochen, warum der Cyclus der ssabischen Mysterien im Monat Ilûl (September) begonnen hat, und wir glauben nun, dass die am Anfange dieses Monats stattgefundene heimliche und mysteriöse Waschung keine andere Bedeutung als die einer den Mysterien vorangegangenen Reinigung hatte. Es ist bekannt, dass den Mysterien zu Eleusis eine Reinigung mit Meerwasser voranging. Auch bei andern Mysterien sind Reinigungen verschiedener Art vorgeschrieben. Die Reinigungen der Griechen, die schon in der ältesten Zeit vorkommen, geschahen durch Meerwasser, durch Feuer und Räucherung. Wir sehen aber, dass die hier erwähnte Reinigung äusserlich eine andere Form hatte. Limbourg-Brouwer bemerkt (l. c. p. 325 f.) hinsichtlich der mysteriösen Reinigungen: «Il est connu que ces purifications n'avoient aucun rapport avec la moralité: le but n'en étoit pas de rapprocher l'homme de dieu; on n'exigeoit pas un répentir sincère comme gage de la réconciliation avec la divinité, ni une ferme résolution de se corriger: on pensait plutôt à éloigner les effets funestes du péché que le péché lui-même, et pour la plupart la purification n'étoit autre chose qu'une cérémonie nécessaire pour empêcher qu'on ne souillât par sa présence les lieux sacrés» Aus unserer speciellen Aufzählung des Reinigungsapparates scheint hervorzugehen, dass diese Ansicht über die Idee der Reinigung die einzig richtige ist. Diese sonderbare Composition von Tamarisken, Wachs, Pinienzapfen u. s. w. weist deutlich darauf hin, dass die Reinigung eigentlich nur eine symbolische Handlung war, der weiter keine höhere Idee zu Grunde lag, sondern dass sie, um geradezu zu sagen, eine Albernheit war, wie das Heidenthum deren viele aufzuweisen hat. — Ueber die Bedeutung der Fichte im heidnischen Cultus, deren Zapfen bei diesen mysteriösen Waschungen gebräuchlich waren, haben wir oben (Anmk. 241, p. 224) gesprochen; wir werden gleich Gelegenheit haben, auf diesen Punkt zurückzukommen. Wir sehen auch hier, dass eine solche Reinigung an und für sich einen sehr feierlichen Character hatte, da sie mit Opfer und einem Festmahle, das ebenfalls einen mystischen Anstrich hatte, verbunden war.

Ueber die zwei auf einander folgenden Tage, an denen in diesem Monate Mysterien gefeiert wurden, während sonst nie zwei gleich auf einander folgende Mysterien vorkommen, woraus die Bedeutsamkeit der in diesem Monat gefeierten Mysterien hervorgeht, vgl. oben Anmk. 252, p. 228 f., wo wir darauf aufmerksam gemacht haben, dass die grossen Mysterien in Attika ebenfalls in diesem Monat gefeiert wurden.

Dass die Mysterien immer mit Opfer überhaupt verbunden waren, haben wir schon oben bemerkt; wir wollen aber hier noch bemerken, dass die Mysterien der Ssabier fast immer mit Brandopfern verbunden waren (vgl. oben C. V, §. 1, p. 24 u. ib. §. 10, p. 35). Hinsichtlich solcher Opfer haben wir oben (Anmk. 59, p. 89 ff.) nachzuweisen gesucht, dass sie wenigstens im Orient die vorzugsweise gebräuchliche Art der Opfer waren und haben gleichzeitig nach Pausanias viele Beispiele angeführt, wo bei mystischen Festen der Griechen ebenfalls Brandopfer gebracht wurden. Wir glauben hier eine Bestätigung dieser Ansicht gefunden zu haben, da in den Mysterien sich sicher die älteste Weise der Gottesverehrung erhalten hat (vgl. die oben p. 329 f. darüber angef. Stellen aus Hermann, Palmblad u. Andern).

Das dritte Mysterion wurde den 24. des zweiten Kânûns (Januar) gefeiert, an welchem Tage auch das Fest Natalis Dei Luni gefeiert wurde. Wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass die Mysterien der Ssabier entweder an Tagen, die ihrer Natur nach mit dem Monde in Verbindung standen oder an solchen, an denen Mondfeste fielen, wie es hier z. B. der Fall ist, gefeiert wurden; wir werden weiter unten in unseren Bemerkungen zum dritten Mysterion in dem Berichte des Anonymus im 9. Capitel auf diesen Punkt zurückkommen. «An diesem Tage, heisst es ferner bei Abû-Sa'îd oben (l. c. §. 10, p. 35) feiern sie ein Mysterion zu Ehren des Schemâl, bringen Schlachtopfer und verbrennen 80 vierfüssige Thiere und Vögel. Dann essen sie und trinken und verbrennen Dâdsi (δᾳδίον, δαδί), d. i. Pinienzweige, zu Ehren der Götter und Göttinnen». Dieses grossartige Brandopfer erinnert an ein ähnliches, welches der Diana Laphria, einer fremden Göttin (vgl. Pausan. VII, 18, 6.), von den Patrensern dargebracht wurde, worüber wir oben (p. 92) die Nachricht des Pausanias (ib. 18, 7.) mitgetheilt haben. Aber auch das Verbrennen der Fichtenfackeln während dieses Mysterions erinnert an eine eben solche Handlung in den Mysterien des Abendlandes. Die mystischen Göt-

tinnen, Demeter und Persephone, so wie die mit dem Monde in Verbindung stehende Artemis wurde oft mit Fackeln in der Hand dargestellt, und Fichten oder Pinien waren ihnen geweiht. Ersteres ist bekannt, letzteres findet sich bei Horaz, Od. III, 22., und bei Callim. hym. in Cerer. 45. Die Griechen hatten manche Feste, an denen Fackellauf oder Fackelverbrennung stattfand (s. unter Andern Pausan. I, 30, 2. u. II, 25, 4.), besonders aber wurden Fackeln bei den Festen der mystischen Gottheiten, wie z. B. bei denen der Demeter, der Persephone und Cybele, verbrannt. Bekannt ist der Fackelzug am fünften Tage der Eleusinen, *ἡ τῶν λαμπάδων ἡμέρα* genannt, an welchem die Eingeweihten auf der Via sacra paarweise unter tiefem Stillschweigen, jeder eine Fackel in der Hand tragend, sich in Procession nach Eleusis begaben (s. das Nähere über diesen Fackelzug: Preller l. c. III. Art. Eleusinia, p. 99 f. Palmblad l. c. p. 293 und Sainte-Croix l. c. I, p. 323 f. u. vgl. Petersen, der geheime Gottesdienst bei den Griechen, Progr. des Akad. Gymn., Hamburg, 1848, wo p. 24 von Fackeln mit Pinienäpfeln bei den Mysterien die Rede ist, wo aber p. 9 behauptet wird, dass der Fackellauf an den Festen der Götter stattgefunden hat, welche in Beziehung zu dem Blitz gedacht wurden, wie Athene, Hephastos und Prometheus, vgl. ib. p. 32). Auch bei den Lenäen waren Fackeln besonders gebräuchlich, woher der Name dieser Weihen: *Φανοὶ Βακχίου* oder *μυστηρίων*, und bei diesem mysteriösen Feste gab es eben so gut einen Daduch, wie bei den Eleusinien (s. Creuzer, Symb. IV, p. 91 f. 3. Ausgabe). Zu Ehren der Persephone wurden ebenfalls brennende Fackeln in Gruben, in der Nähe des Berges Sipylus hinuntergeworfen (Pausan. II, 22, 3). In den Mysterien der Mater Deorum in Phrygien bedienten sich die Gallen besonders der Fichtenfackeln, wie hier (s. Sainte-Croix l. c. p. 94). Wir haben oben (Anmk. 241, p. 224 f.) die Beziehungen dieser Göttin zu der Fichte nachgewiesen und zugleich die Nachricht aus dem Cod. Nazaraeus angeführt, dass Harrân als reich an Fichten galt, wie der Libanon an Cedern. Eben so wurden Fichtenfackeln zu Ehren des Zagreus-Dionysus in der Nacht, wann die Mysterien desselben gefeiert wurden, angezündet (Sainte-Croix l. c. I, p. 206 f.). Bekannt ist auch der grosse Fackelzug auf dem Nil zu Saïs bei den Mysterien der Isis, worüber Herodot (II, 62) ausführlich spricht. Man sieht also daraus, dass der Gebrauch der Fackeln bei den Mysterien sehr verbreitet war. — Der griechische Name der Fackel, *δαδί*, bei den Ssabiern weist aber nicht darauf hin, dass dieser Gebrauch der Fackelverbrennung aus Griechen-

land herstamme, da in die syrische Sprache überhaupt sehr viele griechische Worte aufgenommen wurden.

Das vierte Mysterion wurde nach Abû-Sa'îd (oben C. V, §. 1, p. 24) am 15. des Monats Nîsân (April) gefeiert und zwar ebenfalls zu Ehren des Schemâl mit Opfergaben, Darstellungen, δρώμενα, تشبيس, und Schlacht- und Brandopfern, wobei auch eine Mahlzeit nicht ausblieb. Den 1. des folgenden Monats wurde zwar kein eigentliches Mysterion gefeiert, aber das geheime Opfer zu Ehren des Schemâl gebracht, wobei mysteriöse Darstellungen aufgeführt wurden und die Mysten an Rosen rochen und auch eine Mahlzeit hielten (s. o. l. c. §. 2, p. 25). Am 27. des Monats Chazîrân (Juni) wurde ebenfalls kein eigentliches Mysterion gefeiert, aber die mysteriösen Darstellungen wurden aufgeführt, wobei Lectisternia für die sieben Gottheiten und den Schemâl aufgestellt wurden und mit Pfeilen divinirt wurde (s. oben l. c. §. 3, p. 26 u. unsere Anmk. zu diesem §., die oben Anmkn. 202—212, p. 196—201).

Das fünfte und letzte Mysterion wurde den 27. des Monats Tammûz gefeiert und zwar auf folgende Weise: Die Männer feiern ein Mysterion zu Ehren des Schemâl, für die Genien, die Dämonen und die Gottheiten. Sie machen viele Aschenkuchen aus Mehl, Terebinthenbeeren, getrockneten Weinbeeren und geschälten Nüssen, wie die Hirten zu thun pflegen. Sie opfern auch 9 männliche Lämmer dem Hâmân, dem obersten Gott, dem Vater der Götter und bringen ein Opfer dem Nemrijâ». Eine Mahlzeit beschloss auch dieses Mysterion. Bei diesem Mysterion heisst es ausdrücklich, dass es nur von den Männern gefeiert würde; ich habe oben (Anmk. 218, p. 210 f.) darüber gesprochen, warum es gerade hier ausdrücklich heisst, dass dieses Mysterion nur von den Männern gefeiert wurde. Ich nehme nun hier das, was ich dort über das Verhältniss der Mysterien des Anonymus im 9. Capitel zu denen des Abû-Sa'îd gesagt, als irrig zurück und behaupte, dass die Frauen desshalb aus diesem Mysterion ausgeschlossen waren, weil sie bei den Ssabiern zu den Mysterien überhaupt keinen Zutritt hatten; ja die Mysten durften sie nicht einmal sehen. Es steht aber nur hier: «die Männer feiern» als Gegensatz zu dem am 15. desselben Monats ausschliesslich von den Frauen gefeierten Tammûzfest (s. unten p. 360 f.). — Welche Bedeutung diese, nach der Weise der Hirten zugerichteten Brodte hatten, kann ich nicht angeben; aber auch den 8. des folgenden Monats, d. h. des Monats Ab (August), wurden kleine Brodte von

der Grösse einer Feige aus feinem Mehl, Safran, Spikenard, Gewürznelken und Oel gemacht, welcher Teig dann mit dem Fleische eines geopferten Kindes zusammengeknetet wurde. Von diesem Brodte heisst es ausdrücklich, dass sie den Theilnehmern an dem Mysterion des Schemâl zur Speise für das ganze Jahr dienten, und dass kein Weib, kein Sclave, kein Sohn einer Sclavin und kein Wahnsinniger etwas davon geniessen durfte. Diese Brodte sind jedenfalls mit den vorhererwähnten nicht identisch, wohl aber könnten sie es mit denen sein, welche der Anonymus im 9. Capitel erwähnt und die den Mysten entweder am Anfange eines jeden Mysterions, oder am Anfange des ersten blos, zum Essen gegeben wurden (s. oben C. IX, §. 6, p. 50 u. vgl. unten p. 362). Bei den Eleusinien wurden ebenfalls den Mysten Kuchen gegeben, die aber aus Sesam, Mohn und Honig bestanden. — Dieses fünfte und letzte Mysterion zeichnet sich besonders dadurch aus, dass während desselben zwei Gottheiten geopfert wurde, die sonst nie vorkommen und die sicher einer frühen Cultusperiode angehören. Beim Hâmâm spricht dafür der Beiname: «Vater der Götter» und bei Nemrijâ der Umstand, dass er sonst nirgends vorkommt. Dadurch wird ebenfalls die schon vielfach ausgesprochene Meinung, dass in den Mysterien der Cultus solcher Gottheiten ausgeübt wurde, die durch einen jüngern Cultus verdrängt wurden (s. oben p. 329 f.), bekräftigt. Ueber diese beiden Gottheiten verweisen wir übrigens auf unsere Anmkn. 220 f., p. 211 ff. — Dass im Monat Ab, nach Beendigung des Mysteriencylus im Monat Tammûz, von neuem frische Brodte für die Mysten gebacken wurden, welche die Mysten nach dem Anonymus im 9. Capitel (s. oben C. IX, §. 6, p. 50) am letzten Mysterientage ganz verzehrt haben, haben wir eben mitgetheilt.

Wir wollen nun zur Erklärung der Nachrichten des Anonymus im 9. Capitel über die Mysterien der Ssabier übergehen. Diese Nachrichten unterscheiden sich hauptsächlich darin von denen des Abû-Sa'îd, dass letztere sich mehr mit den Handlungen bei den Mysterien beschäftigen, während erstere von einem Theile der Formeln und Sprüche, die zwischen dem Hierophanten und den Mysten gewechselt wurden, handeln.

Wir haben (A. 379, p. 311 f.) angegeben, auf welche Weise diese so sehr corrumpirten Sprüche sich gegenseitig ergänzen und rectificiren. Die scheinbare Sinnlosigkeit und Unverständlichkeit ist das Characteristische in diesen Sprüchen. Dasselbe ist aber auch bei den in den occidentalischen Mysterien gesprochenen Formeln, die uns Clemens

Alexandrinus und Andere aufbewahrt haben, der Fall. Ja hier sind die Worte wenigstens verständlich, wenn sie auch im Zusammenhange keinen Sinn haben: in den Mysterien des Abendlandes dagegen wurden aber zuweilen ganz unverständliche Worte gesprochen. Welchen Sinn hat z. B. die Formel bei Clemens Alexandrinus (Protr. p. 14, ed. Pott.):

ταῦρος

Πατὴρ δράκοντος, καὶ ταῦρου δράκων.

Ἐν ὄραι τὸ κρύφιον βουκόλος τὸν κέντρον

und andere ähnliche Formeln, die er (ib. u. p. 18), Julius Firmicus (de errore relig. prof. Cap. 19. 23. u. 27.) und Arnobius (adv. gent. V, 21. u. 26.) anführen? Welchen Sinn und welche Bedeutung haben jene unverständliche Worte, wie *κόγξ ὅμπαξ* (wobei natürlich Wilfords Erklärung dieser Worte aus dem Sanscrit nicht berücksichtigt werden kann, vgl. Lobeck, Agl. p. 375 f.), mit denen die Mysterien geschlossen wurden, und *υἱές τοχυῖε*, die beim Ausgiessen des Weines am 9. Tage der Mysterien zu Eleusis gesprochen wurden u. dergl. viele andere? Man muss darauf zurückkommen, dass wir in den Mysterien die Ueberreste uralter Culten vor uns haben, die durch politische und religiöse Umwälzungen von andern Culten in den Hintergrund gedrängt und aus dem öffentlichen Leben verbannt wurden. Sie blieben dann nur Eigenthum und Erbtheil einzelner Familien, die sie dann andern mittheilten und zwar ganz genau in derselben Form und in derselben Redeweise, wie sie in uralter Zeit gebräuchlich waren. Die Alten hatten eine grosse Scheu dafür, irgend einen religiösen Gebrauch zu ändern und war ein solcher nicht mehr zeitgemäss, so suchten sie ihn durch einen ähnlichen, aber milderen, zu ersetzen. Die Beispiele davon sind sehr zahlreich (s. Manetho ap, Porphyr. de abst. II, 55. Dionys. Halicarn. I, 33. 34. 39. 40. II. 65. Pausan. III, 16, 1. und v. a. Stellen). Beten doch noch jetzt die Juden überall in hebräischer Sprache, die viele von ihnen gar nicht verstehen und wird doch noch jetzt in allen katholischen Ländern die Messe lateinisch gelesen. Jene unverständlichen Worte gehören also der Sprache und dem Cultus eines untergegangenen Volkes an, und jene Sprüche, die uns so unsinnig scheinen, enthalten zwar keine tiefe Weisheit, wie manche mit reicher Phantasie begabte Männer glauben wollten: sie enthalten aber immer kostbare Ueberreste der symbolischen Denk- und Redeweise jener uralten Völker. Diese wollten in jenen sonderbaren Formeln

gar keinen tiefen und geheimen Sinn verbergen, sondern sie sprachen so und so war ihre Rede- und Ausdrucksweise, wenigstens war dies bei feierlichen und ernsten Gelegenheiten der Fall. Wir verweisen hier im Allgemeinen auf die vortreffliche Abhandlung über die Symbolik und die aenigmatische Redeweise der Griechen von Limburg-Brouwer (l. c. p. 222 ff.), aus der wir nur einige Stellen anführen: «Le langage primitif, heisst es daselbst (p. 222 f.), il est vrai, a dû souvent se servir de méthaphores; les langues pauvres sont ordinairement plus poétiques que celles qui sont plus cultivées; encore, il y a des pratiques parlant aux sens qui frappent plus l'imagination que ne sauraient le faire les paroles les plus claires et les plus précises». Es folgen dann manche interessante Belege. «Dans l'origine, heisst es daselbst an einer andern Stelle (p. 225 f.), le rapport qui existoit entre les symboles et la mythologie étoit tout-à-fait conforme à l'esprit des peuples anciens, et surtout à celui des Grecs. Le désir de rendre plus piquante une vérité connue, en la présentant sous l'enveloppe de l'enigme, celui de donner une plus haute idée de l'esprit de celui qui la propose et de fournir aux auditeurs la satisfaction de faire preuve de leur pénétration, en découvrant ce qu'on avait eu l'air de vouloir dérober à leur connaissance, ce désir est aussi propre aux Grecs qu'à toutes les nations, ainsi qu'à tous les individus, qui sont encore dans l'état de l'enfant». Ich glaube aber, dass in jener aenigmatischen Redeweise nicht einmal diese Absicht vorherrschend war; sie war nur die Art und Weise, wie die Alten sich bei feierlichen und wichtigen Angelegenheiten ausdrückten. Ein Beispiel dieser aenigmatischen Redeweise möge hier noch besonders angeführt werden. Als der Feldherr des assyrischen Königs San'herib, Rabschaqeh, eine Schmähungsrede gegen den jüdischen König Chisqijahû vor dessen Ministern hielt, schickte dieser König zwei derselben in Säcke gehüllt zum Propheten Jesaias und diesen sagte ihm: כה אמר חזקיהו יום־צרה ותוכחה ונאצה היום הזה כי־באו בנים עד משבר וכח אין ללדה «So spricht Chisqijahû: ein Tag der Noth, der Züchtigung und der Schmähung ist dieser Tag; denn gekommen sind die Kinder bis zum Kreisstuhl und an Kraft gebricht's zu gebären» (2 Kön. 19, 3. und Jes. 37, 3). Statt einfach dem Propheten die Grösse des Unglücks zu schildern, beschrieben jene Gesandten die hülflose Lage ihres Königs durch die eben angeführte aenigmatische Rede.

Es wäre eine vergebliche Mühe, wollte ich den Sinn dieser Schlussformel herausfinden, die sich in den übrigen Mysterien mehr oder minder vollständig wiederholt; wir wollen dies Andern überlassen. Im Ganzen aber hat diese Formel entweder die Gestalt eines Nachsatzes, dem der Vordersatz fehlt, oder die eines solchen, dem jener fehlt. Ich habe oben (Anmk. 379) die Vermuthung ausgesprochen, dass hier der Vordersatz aus der Schlussformel des dritten Mysterions zu ergänzen sei, und zwar durch die beiden Worte وقل يتظهر. Der Vordersatz würde dann hier heissen: «Und wohl wird er hervortreten oder erscheinen, wie» u. s. w., womit wohl die Erscheinung oder vielleicht gar die Geburt des jugendlichen Gottes, dessen Mysterion gefeiert wurde, angekündigt wird. Unter die mythologischen Darstellungen bei den Mysterien gehörten auch die Göttergeburten, wie z. B. die Geburt der Latona, die der Pseudoprophet Alexander nach Lucian darstellte, u. dgl. anderer Gottheiten. Möglich ist es aber auch, dass jene beiden Worte, mit denen wir unsere Schlussformel ergänzen wollen, zu übersetzen sind: «Und wohl möge er erscheinen oder hervortreten, wie» u. s. w. Diese Formel würde demnach eine Hervorrufung der mysteriösen Gottheit enthalten. Solche Hervorrufungen der Gottheiten kamen in den Mysterien vor. Plutarch sagt von dem mystischen Feste Heroïs zu Delphi: nach dem, was man von der Feier spricht, zu schliessen, mag es eine Hervorrufung der Semele sein (quaest. Gr. §. 12. vgl. Wittenb. z. d. St.).

Wir haben oben (Anmk. 379) darauf aufmerksam gemacht, dass die vielen Epitheta, welche in den Schlussformeln der Initiirten beigelegt werden, fast durchweg die Bedeutung: «hineingehen, sich hineinbegeben, sich hinwenden» haben. Diese Richtungsworte beziehen sich auf das Hineintreten in das Haus der Bogdâriten, الداخلين الى بيت البغداريين, «welche hineingehen in das Haus der Bogdâriten.» Eben so werden die initiirten Knaben an einer anderen Stelle als solche bezeichnet: الذين يتمرّسون بالدخول الى هذا البيت «welche sich zum Eintritte in dieses Haus bestimmen». Wir haben auch oben (p. 333) nachgewiesen, dass mit diesem Haus die Tempelkeller gemeint sind, in denen viele Idole sich befanden, wohin die

initiirten Knaben geführt wurden und wo sie diese mysteriösen *δρώμενα* geschaut haben. Dies könnte uns vielleicht einen Punkt in den Mysterien des Abendlandes aufklären, der bis jetzt in der alten, wie in der neuen Zeit nicht richtig aufgefasst worden zu sein scheint. Wir meinen die Ausdrücke: «initia» und «initiatio». Unter initia versteht Creuzer (Symb. I, p. 148), heisst es bei Preller (l. c. V, p. 318), Incunabel- oder Stiftungsfeste. Aber wahrscheinlicher denkt man auch hier nicht an einen historischen, sondern an einen ideellen Anfang, wie auch Cicero (de leg. II, 14, 36.): initia ut appellantur, ita revera principia vitae cognovimus das Wort verstanden hat, und Varro (de r. r. III, 1.), wo davon die Rede gewesen ist, wie im Ackerbau der Grund zu einem besseren Leben gegeben sei: cui consentaneum est quod initia vocantur potissimum ea quae Cereri fiunt sacra. Insofern schliesst sich das Wort initia eng an *τελετή*, denn die Weihe beabsichtigt eine Vollendung zu neuem Anfange, eine Art von Wiedergeburt». Nach unserer Quelle glauben wir, dass in initia und initiatio nichts anderes als der Begriff inire, hineingehen, liegt, und zwar bezieht sich dieses auf das Hineingehen der Initiirten in das Sanctuarium, wo ihnen die Idole in voller Pracht gezeigt wurden und wo sie noch vieles Andere schauten. Vielleicht rührt auch der Name *Ἔλευσις*, itio, von daher und weder von der Ankunft der Demeter nach diesem Orte, wie Preller (l. c. III, p. 84) meint, noch von dem fabelhaften Heros Eleusis, wie Pausanias (I, 38, 7.) angiebt. Mit diesem Heros wird es sich wahrscheinlich eben so verhalten, wie mit Ninus, Hierosolymos, Lacedämon u. dgl. andern erfundenen Gründern von Städten. Die Existenz des Heros Eleusis ist man aber um so mehr zu bezweifeln berechtigt, da der Sagenkreis der eleusinischen Geschlechter einen unentwirrbaren Knoten bildet, über dessen Willkür und Wiedersprüche schon Pausanias (l. c.) klagt (*οἱ γὰρ ἀρχαῖοι τῶν λόγων, ἅτε οὐ προσόντων σφίσι γενεῶν, ἄλλα τε πλάσασθαι δεδώκασι καὶ μάλιστα ἐς τὰ γένη τῶν ἡρώων*).

Das Haus oder der Tempel (s. oben Anmk. 378, p. 310) der Bogdâriten, wo die initiirten Knaben hineingeführt wurden, war, wie wir es oben nach Mas'ûdî nachgewiesen haben, ein unterirdisches Gebäude in einem harranitischen Tempel, welcher am raqqaischen Thor noch zur Zeit des Mas'ûdî zu sehen war. Aber warum führte dieses Sanctuarium jenen Namen? und welche Bedeutung hat derselbe? Wir bedauern keine befriedigende Antwort darauf geben und nur eine Vermuthung bieten zu können.

Jenes mystische Sanctuarium, welches immer بيت البغداريين, «das Haus der Bogdâriten», genannt wird, muss Personen angehört haben, welche بغداريون, Bogdâriûn, hiessen. Dieses ist ein arabischer Plural, von dem der Singular بغدار, Bogdâr, heissen muss. Dieses Wort ist seiner ganzen Gestalt nach, kein arabisches, ja kein semitisches überhaupt. Ich glaube, aber, dass es ein iranisches Wort von jüngerer Bildung sei. بغ, Bog (nicht Bag, worauf die eben so oft vorkommende Form البوغداريون für البغداريون hinweist), ist ohne Zweifel mit dem Sanscrit Bhaga, dem persischen Baga der Keilschriften und dem spätern slavischen Bog identisch. Nach einer Bemerkuug Webers (indische Studien I, p. 93, Anmk. *) heisst Bhaga eigentlich ein Abschnitt, Theil; dann die Frühsonne in dem Moment, wo sie nur theilweise sichtbar ist; dann Sonne überhaupt, woraus sich der slavische Name Bog für Gott in vorchristlicher Zeit entwickelt hat. Siehe Seite 122 der Schrift von Buslajev (О вліяніи Христіанства на Славянскій языкъ. Москва 1848). Bhaga heisst auch dann Glück und Segen (Benfey in seinem Glossar. zum Sama-Veda p. 136). بغ, Bog, ist also der Name für Gott überhaupt; es ist aber auch der Name einer bestimmten Gottheit. بغداد, Bagdâd, hat bekanntlich zwei Etymologien, nämlich vom persischen باغ, Bag, der Garten und داد, dâd, donum, weil auf der Stelle, wo jetzt Bagdâd steht, vorher ein Garten war. Diese Etymologie ist sicher falsch; denn Bagdâd kommt schon im Talmûd vor. Diese Stadt kann also nicht, wie allgemein geglaubt wird, von dem Chalifen Abû-Manssûr im Jahre 145 der H. von Grund aus erbaut worden sein. Die zweite Etymologie ist aber von بغ, Bog, der Name eines daselbst verehrten Gottes, und dâd, donum, also Bagdâd so viel wie: «das Geschenk des (Gottes) Bog». Im grossen geographischen Lexicon, betitelt: Mo'ag'g'em-el-Boldân, des Jâcût (Ms. Mus. As. Petropol. N. 591) wird der Name Bagdâd auf letztere Weise erklärt, wobei es heisst: بغ اسم الصنم, «Bog ist der Name eines Götzenbildes, dazu kommt داد, dâd,

was so viel heisst, wie الصنم اعطاني, «das Götzenbild hat mich beschenkt». Zuletzt aber wird noch hinzugefügt, dass dieser بغ der Götze eines Eunuchen (خصيّ) war, welcher zum pers. König كسرى, Kosru aus dem Osten (من الشرق) kam. In der allgemeinen Weltgeschichte des 'Aînî (تاريخ عينى, Ms. Mus. As. Petropol. N. 524, *b*. Bd. II. ad. annum 145, f. 511, *a*.) findet sich ebenfalls diese Etymologie mit der Bemerkung: كان بالشرق صنم يقال له بغ, «Im Osten gab es einen Götzen, welchen man Bog nannte». — دار, dâr, kommt einfach vom persischen داشتن, dâschten, ferre, tenere, habere her. بغدار, bogdâr kann also die doppelte Bedeutung von *θεοφόρος*, deum ferens und divinus, afflatus numine, haben. Darunter werden ohne Zweifel der Hierophant und das übrige Mysterienpersonal gemeint sein, denen jener Name beigelegt wurde, entweder, weil sie das Idol Bog in Procession auf ihren Schultern trugen, oder weil sie als von der Gottheit Bog begeistert oder als derselben ergeben galten. Bei den Eleusinien wurde das Bild des Jacchos in Procession herumgetragen (s. Cicero, de leg. II, 14. Sainte-Croix l. c. I, p. 329. u. Palmblad l. c. p. 293). Auch im Orient, besonders in Babylon und Assyrien, war es schon in alter Zeit Sitte, die Idole auf Stangen in Procession herumzutragen, worüber der Prophet (Jes. 46, 7.) spottet und wovon sich bei Layard (Nineveh etc. II, p. 451) Abbildungen finden. Diese بغداريون, Bogdâriûn, Theophoren, worunter das Priesterpersonal, welches bei den Mysterien die Hauptrolle spielte, zu verstehen ist, befand sich also wohl in dem Sanctuarium, in das die Initiirten geführt wurden, und jenes mag auch daher: «das Haus der Bogdâriûn» geheissen haben. Die Hauptfragen bleiben aber: welche Gottheit war der Gott Bog, der eine so bedeutende Rolle in den Mysterien der Ssabier spielte? Wie verhält er sich zum mächtigsten Gott der Ssabier, dem Schemâl, von dem wir auch wissen, dass er der Mittel- und Centralpunkt in diesen Mysterien war (s. oben Anmk. 238. p. 217 ff. u. vgl. diesen Excurs oben p. 329)? Wie kommt endlich der iranische Name Bogdâr in die Mysterien der semitischen und syrisch sprechenden Ssabier? Wir müssen die Erforschung und Aufhellung dieser Punkte

der Zukunft überlassen; hier aber wollen wir nur folgendes bemerken: بغ, Bog, ist ein durchaus unsemitisches Wort und kann daher keine semitische Gottheit sein. Dieser Bog muss eine sehr hohe Gottheit sein, da er «Gott», *κατ' ἐξοχήν* genannt wird. Er ist aber auch kein persisches Numen, da er nach der von uns mitgetheilten Nachricht des Jâcût erst in der Sasanidenzeit nach Persien eingeführt wurde. Er stammt endlich weder aus den westlichen noch aus den nördlichen Ländern Asiens her, da er nach Jâcût und 'Ainî aus dem Osten nach den südlichen Tigrisgegenden verpflanzt wurde. Er muss also entweder als eine alte Gottheit aus Indien oder aus den östlichen iranischen Ländern, etwa aus Baktrien, herstammen.

Das zweite Mysterion, welches nach unserer Annahme den 28. des Monats Ilûl (September) gefeiert wurde, wird hier (p. 46) als ein Mysterion «der Teufel und Idole» bezeichnet. Vielleicht wird dieses Mysterion desshalb als das der Teufel oder der Dämonen bezeichnet, weil es nach Abû-Sa'îd (oben C. V, §. 6, p. 31) «zu Ehren der Dämonen und Genien gefeiert wird, von welchen sie geleitet, mit allem Nothwendigen versorgt und mit Glücksgaben beschenkt werden». Die Dämonen scheinen auch in den Mysterien des Abendlandes eine bedeutende Rolle gespielt zu haben; denn bei Plutarch heisst es (de def. orac. c. 14): «aus den Mysterien kann man die besten Anzeigen und Beweise über die wahre Natur der Dämonen entnehmen». Vielleicht wurde während dieses Mysterions jenes von Mas'ûdi (vgl. oben p. 332) berichtete Schauspiel aufgeführt, in welchen Stimmen aus den Idolen gehört wurden, was auf die Mysten den gewaltigsten Eindruck machte, oder vielleicht hat an eben diesem Tage jene von Barhebraeus berichtete Procession stattgefunden, bei welcher in der vormohammedanischen Zeit sicher auch die Idole herumgetragen wurden. Aus einem dieser Gründe nun mag dieses Mysterion als ein solches der Idole bezeichnet worden sein.

«Der Priester, كاهن, Kâhin, sagt zu einem der Knaben» u. s. w. Mit diesem كاهن, Kâhin, Priester, welcher die im Texte folgenden Fragen an die Mysten richtet, wird wohl der Hierophant, der auch oft den Namen Prophet führte (s. Sainte-Croix, l. c. I, p. 218. Palmblad l. c. p. 286. u. Orelli zu Arnob. adv. gent. V, 25. Bd. II, p. 316 f.), und kein gewöhnlicher Priester, gemeint sein; denn dieser führte sonst bei den Ssabiern den gewöhnlichen Namen كمر,

Komor oder ܟܘܡܪܐ, Kûmrô (s. oben Bd. I, Buch I, C. XII. und Bd. II, p. 26. 29 und 198). Hier ist vielleicht desshalb absichtlich der Name Kâhin, hariolus, statt des gewöhnlichen Komor gesetzt.

Dieser Hierophant richtet im zweiten und dritten Mysterion verschiedene symbolische Fragen an die Mysten, deren Sinn schwer zu errathen ist. Im zweiten Mysterion sind die Antworten eben so symbolisch und unverständlich, wie die Fragen. Bei den Eleusinien wurden ebenfalls den Mysten vom Hierophanten Fragen vorgelegt (s. Palmblad l. c. p. 294). Die erste vom Hierophanten gesprochene Formel, lautet: «Habe ich nicht, was du mir gegeben, (dir) gegeben, und habe ich nicht, was du mir davon überliefert, dir überliefert». Es ist aber hier nicht gesagt, welcher Gegenstand da gegeben und wiedergegeben, überliefert und wieder überliefert wurde. Im Allgemeinen verweisen wir hier auf unsere Bemerkung über die symbolischen Sprüche überhaupt. Hier bemerken wir nur, dass eine ähnliche Formel in den Eleusinien gesprochen wurde, wo ebenfalls der Gegenstand, von dem gesprochen wird, nicht genannt wurde. Der Myste sagt: .... «ich habe aus der Kiste genommen (was? wird nicht gesagt), nachdem ich das Werk (welches? wird nicht gesagt) gethan, habe ich es in den Korb gelegt (Clem. Alex. Protr. p. 18). — Der initiirte Knabe antwortet darauf: «Für die Hunde, die Raben und die Ameisen». Hunde galten als Begleiter der chthonischen Hecate, wurden von vielen Völkern der alten Welt verehrt und in manchem Tempel der Griechen als heilige Thiere gehalten (siehe oben Anmk. 257, p. 229 f. und vgl. Anmk. 269, p. 233 f. und Nork, etym. symbol. mythol. Realwörterbuch s. v. Hund, wo sich richtige und unrichtige Angaben über die symbolische Bedeutung des Hundes finden). Ueber die Bedeutung der Raben in mythologischer und theurgischer Hinsicht haben wir oben (Anmk. 148, p. 140) gesprochen. Ameisen haben ebenfalls eine symbolische Bedeutung. Die Ameise ist in der heiligen Schrift das Symbol des Fleisses (s. Prov. 6, 6 ff.). Nach Artemidor (Oneir. I, 24.) bedeutet die Ameise den Tod, und nach einer von Charmoy mitgetheilten Stelle aus Mas'ûdî (in den Mém. de l'Acad. Imp. de St.-Pétersb. Scien. hist. et polit. Serie VI, T. II, p. 312) befanden sich Ameisen am Fusse eines Idols des Saturn in einem alten slavischen Tempel.

Auf die abermalige Frage des Priesters: «Was ist das, was uns obliegt gegen die Hunde, Raben und Ameisen?» antwortet der Knabe: «O Priester, sie sind unsere Brüder». Durch diese Antwort der Initiirten könnte man sich leicht verführen lassen und

glauben, dass bei diesen Mysterien irgend eine hohe moralische Lehre von der Milde und Barmherzigkeit selbst gegen Thiere oder von der physischen Verwandtschaft der Menschen mit denselben vorgetragen wurde; denkt man noch dabei an die Aussage des Porphyrius, dass der Seelenzustand der Mysten frei von allen Leidenschaften, Neid, Hass und Zorn sei (Porphyr. fr. de Styge, ap. Stob. Ecl. phys. I, 52, T. I. p. 1052, ed. Heeren), so könnte man leicht an ersteres denken. Aber die erste Antwort der Mysten auf die erste Frage des Hierophanten lässt keinen Zweifel übrig, dass hier nur an eine uns nicht mehr bekannte symbolische Redeweise zu denken ist, nicht aber an irgend eine Moral- oder Naturlehre.

Am Anfange des dritten Mysterions fragt der Hierophant die Initiirten: اى القول والنظر, «Was ist das Bekenntniss und die Theorie?» Auch hier darf man sich nicht verleiten lassen, in diesem «Bekenntniss» etwa ein Sündenbekenntniss und in der «Theorie» irgend eine Lehre zu suchen; denn es ist nicht ausgemacht, dass die beiden arabischen Worte القول والنظر wirklich die Bedeutung Bekenntniss und Theorie haben. القول kann die einfache Bedeutung: verbum, dictum haben und النظر kann ein n. a. von نَظَرَ, exspectavit, contemplatus est, sein. Ersteres mag sich auf irgend ein mysteriöses unverständliches Wort, wie etwa «Om» in der Avesta oder auf irgend einen theurgischen Spruch beziehen, und letzteres kann entweder auf das «Schauen», ἐποπτεία, der Heiligthümer und der enthüllten Idole, die sich den Augen der Mysten offenbarten, Bezug haben. Wir haben oben Beispiele von gewissen mystischen bei den Mysterien gebrauchten Worten angeführt; das Schauen aber würde uns an die Epoptie und die Epopten in den Mysterien des Abendlandes erinnern.

Einer der Initiirten antwortet auf die obige Frage des Hierophanten: «Wir schweigen». Auf die Aufforderung des Hierophanten zu hören, antworten die Mysten im vierten Mysterion ebenfalls: «Wir schweigen», worauf sie dann hier, wie auch im fünften Mysterion, vom Hierophanten zum Schweigen aufgefordert werden. Die Mysten legten bekanntlich in den Mysterien des Abendlandes einen Eid der Verschwiegenheit ab, der mit äusserst wenigen Ausnahmen nie gebrochen wurde und auf welchen Eidbruch auch die strengsten Strafen gesetzt waren. Daher jene Scheu der Alten, von den

Mysterien zu sprechen, die bei Manchen, wie bei Pausanias, den Anstrich des Lächerlichen hat. Es ist nun die Frage, ob auch hier nur von einer Aufforderung und Verpflichtung zur Verschwiegenheit die Rede ist oder ob es sich auch um eine Aufforderung zur Aufmerksamkeit handelte. Ich kann dies nicht mit Bestimmtheit entscheiden; letzteres ist mir aber wahrscheinlicher, da die Mysten im vierten und fünften Mysterion auf die Aufforderung des Hierophanten zum Schweigen mit: «wir hören» antworten. Dies weist darauf hin, dass in der Aufforderung des Hierophanten zum Schweigen auch eine Aufforderung zum Aufmerken und nicht blos zur Verschwiegenheit liegt. Auch in den Mysterien des Abendlandes lag in dem Gebote zu schweigen nicht blos eine Ermahnung, dass man ausserhalb des Tempelkreises davon nicht sprechen sollte, was man gesehen und gehört hat, sondern auch zugleich, dass man mit andächtigem Schweigen und Aufmerksamkeit die Weihe empfangen möchte. So spricht sich Preller über das Gebot des Schweigens bei den Mysterien auf folgende Weise aus (l. c. V, p. 325): «Es war dieses ein doppeltes, denn man schwieg während der Feier und nach derselben, s. Lob. p. 67 ff. In beiden Formen darf man es nicht für etwas äusserlich Hineingetragenes halten, sondern es gehörte diese Heimlichkeit wie jene *ἀπόῤῥητα* zum wesentlichen Grundcharacter der Mysterien. Sie ist die nothwendige Consequenz der besonderen Ehrwürdigkeit und Heiligkeit dieser Gebräuche. Das Schweigen, während der Weihe (*ὥσπερ ἐν μυστηρίοις ἐσιώπων*, Philostr. V. Ap. I, 15, 17.) ist die unmittelbare Folge der gänzlich dem frommen Dienst sich hingebenden Andacht, das Schweigen nachher, officium silentii, wie Tertullian es nennt, ist in derselben Weise zu erklären, wie wenn besonders heilige Namen, z. B. der verborgene Roms, im gemeinen Leben nicht gebraucht werden sollten.»

Die Schlussformel dieses Mysterions beginnt mit den Worten: «Und wohl wird er hervortreten» (oder erscheinen) oder: «und wohl möge er hervortreten (oder erscheinen), wie die Lämmer» u. s. w. Wir haben oben (Anmk. 379, p. 311) unsere Vermuthung ausgesprochen, dass der Eingang dieser Schlussformel, der sich in den übrigen Schlussformeln nicht findet, in denselben nach jener zu ergänzen sei; und in diesem Excurs haben wir uns (p. 350) darüber ausgesprochen, welchen Sinn dieser Eingang vermuthlich haben mag. Wir bemerken aber hier, dass es wohl möglich ist, dass dieser ausschliesslich diesem Mysterion angehöre und zwar aus folgendem Grunde: nach unserer Annahme (s. oben p. 328) wurde dieses

dritte Mysterion den 23. des zweiten Kânûns gefeiert, an welchem Tage nach Abû-Sa'îd oben (C. V, §. 10, p. 35) das Fest Natalis Dei Luni gefeiert wurde. Dieser Eingang mag sich nun speciell auf dieses Fest beziehen, an welchem, wie bei vielen andern theogonischen Festen, die Geburt des Gottes dramatisch vorgestellt worden sein mochte, wobei der Hierophant وقل يتظهر, «Wohl wird oder möge er (der neugeborene Gott) erscheinen» u. s. w. rief (vgl. oben p. 350).

Wie die Schlussformel in diesem Mysterion, eben so wie die in dem vierten und fünften zu ergänzen sind, habe ich oben (Anmk. 379, p. 312 f.) meine Vermuthung ausgesprochen.

Beim vierten Mysterion heisst es am Anfange: «der Priester sagt darauf (يقال الكاهن من بعد ذلك): O Söhne» u. s. w., es ist aber vorher nicht angegeben, worauf der Priester dies sagt. Wir vermuthen aber, dass dies sich auf die *δρώμενα* bezieht, die während dieses Mysterions, das nach unserer Annahme den 15. des Monats Nîsân gefeiert wurde, nach Abû-Sa'îd (s. oben C. V, §. 1, p. 24) aufgeführt wurden. Es folgt dann hier, wie in dem vorigen Mysterion eine Aufforderung von Seiten des Priesters zum Schweigen und zur Aufmerksamkeit, worauf aber, weder hier noch dort, etwas von dem folgt, was der Priester dann gesprochen hat (s. sogleich).

Im fünften Mysterion, das, wie wir glauben, den 25. des Monats Tammûz gefeiert wurde, ruft der Hierophant nach einer an die Mysten ergangenen Aufforderung zur Aufmerksamkeit und zum Schweigen: «Wehe! denn ich sage, was ich weiss und ich stehe davon nicht ab». Es wäre eine vergebliche Mühe hier errathen zu wollen, was der Hierophant dann gesprochen hat; jedenfalls lassen diese mit Feierlichkeit gesprochenen Worte des Hierophanten keinem Zweifel Raum, dass bei den Mysterien von Seiten der Priesterschaft Mittheilungen gemacht wurden, die derselben von grosser Wichtigkeit zu sein schienen. Diese Nachricht dürfte wohl hinsichtlich eines in Beziehung auf diesen Punkt geführten Streites entscheidend sein. Damit aber wollen wir keineswegs behaupten, dass der Hierophant hier etwa Mittheilungen über die Einheit Gottes und die Nichtigkeit der Götter u. dgl. andere Dinge mitgetheilt habe; denn, abgesehen von allen andern Gründen, die dagegen sprechen, Knaben konnte man nicht solche Dinge mitgetheilt haben; aber wir glauben wohl, dass der Hierophant hier von dem Zustande der Seele nach dem Tode, von deren Aufenthalt in der Unterwelt u. dergl.

andern ähnlichen Dingen gesprochen haben mochte, worauf die oben (p. 332) erwähnten Schreckensscenen, die vor den Mysten aufgeführt wurden, hinzudeuten scheinen. Möglich ist es aber auch, dass er ihnen diese oder jene Mythe auf eine andere Weise mitgetheilt hat, wie sie in der Regel erzählt wurde, was wohl bei den Mysterien geschehen sein mag und wofür viele Stellen bei Pausanias und Andern sprechen.

Nachdem unser Anonymus nun die Anfangs- und Schlussformeln der fünf Mysterien mitgetheilt, spricht er allgemein über die bei den Mysterien üblich gewesenen Gebräuche. Es geht nun aus dem, was hier mitgetheilt wird, hervor, dass nicht der Hierophant allein es war, welcher jene Formeln sprach, sondern dass auch die Priesterschaft überhaupt sich dabei betheiligte, die nach unserm Berichte 22 solche Formeln «nach der Art einer Wundermähre declamirend und cantilirend» gesprochen hat. Auch bei den Eleusinien, meint Preller (l. c. III, p. 90), «hätten der Hierophant und der Daduch die λεγόμενα gemeinschaftlich administrirt». Dagegen meint er ib., dass das Singen eine besondere Funktion des Hierophanten war; hier gehet aber hervor, dass auch die übrigen bei den Mysterien betheiligten Priester sangen. «On exigeait, heisst es bei Sainte-Croix (l. c. I, p. 224) qu'il (l'hiérophante) eût une voix douce et sonore.... Il paraît que l'hiérophante entonnait les hymnes, et que les assistants y repondaient sur le même air» (s. ib. not. 2 u. 4). An einer anderen Stelle heisst es daselbst (p. 238): «D'autres prêtres avaient l'emploi de réciter ou de chanter d'anciens hymnes» (Poll. Onom. I, 1, 35. vgl. Sainte-Croix l. c. p. 383, not. 1 von Sylv. de Sacy). Die übrigen Priester sangen also mit.

Die Initiirten verweilen in dem σηκός μυστικός 7 Tage und zwar nach unserer Annahme nicht 7 Tage hintereinander, sondern zu verschiedenen Zeiten des Jahres. In diesem Sanctuarium, heisst es in unserer Nachricht, essen und trinken sie und dürfen während ihres Aufenthalts daselbst von keinem Frauenzimmer angeschaut werden. Diese Initiation scheint also mit keinem Fasten verbunden gewesen zu sein. Die Nachricht des Abû-Sa'îd oben (C. V.) scheint damit übereinzustimmen; denn so oft Abû-Sa'îd von mysteriösen Feierlichkeiten und Mysterien spricht, heisst es fast immer zuletzt: und sie essen und trinken (s. oben l. c. §. 1, p. 24. 2, p. 25. 4, p. 28. u. 10, p. 35), und wo dies nicht ausdrücklich steht, heisst es wenigstens, dass sie Schlachtopfer brachten, die man aller Wahrscheinlichkeit nach verzehrt hat, im Gegensatze zu den Brandopfern, die

ganz verbrannt wurden. Bei den Eleusinien sowohl, wie bei den Thesmophorien hat ein Fasten stattgefunden, das erst mit Einbruch der Nacht aufgehört hat (s. Preller, Demeter u. Pers. p. 339 f. und dessen Art. Eleusinia l. c. III, p. 99. Palmblad l. c. p. 292 u. Ste.-Croix l. c. p. 317). Ja, das Fasten scheint bei den Eleusinien ein so wichtiger Moment gewesen zu sein, dass eine daselbst von den Mysten gesprochene Formel mit dem Worte: ἐνήστευσα, jejunavi, begann (s. Clem. Al. Protrept. p. 18). Hier steht aber dieses Fasten, wie es scheint, speciell mit den Mythen der Demeter und Persephone in Verbindung; man kann daher daraus nicht folgern, dass auch bei den andern Mysterien des Abendlandes ein Fasten stattgefunden hat.

Nach unserer Nachricht hier durften keine Frauen in die Mysterien eingeweiht werden, da die Mysten nicht einmal von einer Frau geschaut werden durften. Auch oben im Berichte des Abû-Sa'îd (C. V, §. 4, p. 27) heisst es wenigstens vom fünften Mysterion ausdrücklich, dass es nur von den Männern gefeiert wurde (vgl. oben Anmk. 218, p. 210 f. u. p. 346). Eben so heisst es daselbst (§. 5, p. 28), dass keine Frau von dem Brodte, das für die Theilnehmer an dem Mysterion des Schemâl zur Speise diente, etwas geniessen durfte. Wir glauben, dass die Frauen nicht wegen der zurückgesetzten und zurückgezogenen Stellung dieses Geschlechts im Orient überhaupt von den Mysterien ausgeschlossen waren, sondern dass die Frauen wegen des Characters dieser Mysterien von der Feier derselben fern gehalten wurden; denn das Tammûzfest der Ssabier wurde vielleicht ausschliesslich von Frauen gefeiert, und das am 20. des Monats Nîsân gefeierte Fest wurde von den Frauen wenigstens mitgefeiert (s. oben C. V, §. 4, p. 28. u. C. VI, p. 41). Im Occident gab es allerdings viele Sacra, von denen Frauen ausgeschlossen waren, ja es gab sogar Tempel, die solche niemals betreten durften (s. Strabo, XIV, p. 682. Pausan. III, 22, 5. Juvenal. Satyr. II, 84 — 92 u. a. v. a. St.) Es ist aber jetzt kein Zweifel mehr, dass Frauen an den Eleusinien Theil genommen, ja dass sie sogar dabei eine Hauptrolle gespielt haben (s. Spanh. ad Callim. p. 654. Sainte-Croix l. c. I, p. 264. 277. u. 435. not. 2. v. S. d. S., Preller, Art. Eleus. l. c. p. 90 f. Palmblad l. c. p. 287. Creuzer, Symb. IV, p. 140. 3. Ausg. Hermann l. c. §, 55, 12. u. 16. vgl. dagegen Potter, Archaeol. Gr. I, 26. de leg. Gr. tit. I, §. 18). Eben so wurden Frauen in die samothracischen Mysterien eingeweiht (s. Dionys. Hall. I, 68. u. vgl. Sainte-Croix l. c. I, p. 51), wie auch in die der Isis (Sainte-Croix l. c. II, p. 155). Ja

die Mysterien des Dionysus in Brysea in Laconien wurden ausschliesslich von den Frauen gefeiert (Pausan. III, 20, 4). Es scheint aber doch, dass die Frauen, obgleich bei dem eleusinischen Feste betheiligt, dennoch von den Mysten separirt waren und in einer gewissen Entfernung gehalten wurden; denn die Enthaltsamkeit von dem Umgange mit dem weiblichen Geschlechte, während der Eleusinien, war sicher den Mysten sowohl, wie den Priestern geboten. Abgesehen von allen positiven Beweisen und bestimmten Nachrichten, die man darüber hat (s. Sainte-Croix l. c. I, p. 220 ff. und die Noten das.), beweist schon dies der Umstand, dass die Mysten rein sein mussten und der Beischlaf, wie die nächtliche Befleckung (ὀνείρωξις) überhaupt, als verunreinigend galten (s. oben Anmk. 68, p. 98 f.). Ja Porphyrius sagt ausdrücklich (nach der von Hase vorgeschlagenen, sehr wahrscheinlichen Emendation, s. Sainte-Croix l. c. I, p. 282, not. 4 von S. de S.): «Sie (die Mystagogen und die Initiirten) glauben sich durch den Umgang mit einer Frau eben so zu verunreinigen, wie durch die Berührung eines Cadavers» (de abst. IV, 16). «Herbis etiam quibusdam, heisst es bei Servius (ad Aen. VI, 661), emasculabantur (die Priester der Ceres): unde iam coire non poterant», und der Scholiast zum Perseus (ad Sat. V, 145) sagt ebenfalls: «Unde sacerdotes Cereris Eleusinae liquore eius (cicutae) ungebantur, ut a concubitu abstinerent». Ob aber in den abendländischen Mysterien die Rigorosität in dieser Hinsicht so weit wie hier getrieben wurde, dass die Mysten von einer Frau nicht einmal gesehen werden durften, will ich dahin gestellt sein lassen.

«Ihren Trank nehmen die Mysten, nach unserm Berichte, aus sieben in einer Reihe zusammengestellten Bechern, welche sie Jesûrâ nennen, und bestreichen mit demselben ihre Augen». Es ist hier nicht angegeben, was es für ein Trank war, den die Mysten tranken, es wird aber wohl ein ähnlicher sein, wie der *κυκεών*, der bei den Eleusinien getrunken wurde und der daselbst so wesentlich gewesen sein muss, dass die Mysten in einer Formel: *ἔπιον τὸν κυκεῶνα* sagten (s. Clemens Alex. Protrept. p. 18. u. über die Zusammensetzung dieses Trankes s. Sainte-Croix l. c. I, p. 318 f. not. 4 von S. de S. u. Palmblad l. c. p. 292). — Bemerkenswerth ist hier die Zahl der sieben in einer Reihe aufgestellten Becher, während Abû-Sa'îd oben (C. V, §. 6, p. 29) ebenfalls berichtet, dass die Ssabier am Reinigungsfeste, das den ersten beiden im Ilûl gefeierten Mysterien voranging, sieben Becher Wein tranken. Hier wurde aber sicher kein Wein getrunken, sondern ein bestimmter mysteriöser

Trank, denn sonst würde der Berichterstatter nicht das Wort شراب gebraucht haben. — Ein ähnlicher Gebrauch wie dieser hier, nämlich mit dem Trank die Augen zu bestreichen, ist mir bei andern Mysterien nicht bekannt. Wohl aber theilt uns oben (C. V, §. 12, p. 36) Abû-Sa'îd mit, dass die Ssabier sich am Feste der Theogamien die Augen mit Stibium bestreichen. — Ueber die Becher und die anderen in den Mysterien der Ssabier gebrauchten heiligen Gefässe, in den ägyptischen, samothracischen und bacchischen Mysterien, s. Creuzers Symbolik, IV, p. 141, Anmk. 2, 3. Ausgabe.

«Bevor die initiirten Knaben ihre Sprüche anheben oder überhaupt etwas sprechen, giebt man ihnen Brodt und Salz, ferner etwas von jenen . . . ., und von jenen geweihten Brodten und jungen Hühnern zu essen» (vgl. oben die Anmkn. 402 u. 403, p. 316 f., wo wir unsere sprachlichen Bemerkungen darüber gemacht haben). Wir haben schon oben nach Abû-Sa'îd mitgetheilt, dass die Ssabier bei dem am 27. des Monats Tammûz gefeierten Mysterion auf eigenthümliche Weise zugerichtete Brodte assen, eben so, dass sie im Monat Ab, vor dem Beginn des neuen Mysteriencyclus Brodte, die mit dem Fleische eines geopferten Kindes geknetet wurden, backten, welche für die Theilnehmer an dem Mysterion des Schemâl zur Speise für das ganze Jahr bestimmt waren. Wir haben auch oben (Anmkn. 402 f.) bemerkt, dass diese wahrscheinlich corrumpirte Stelle nach einer kleinen Emendation zu übersetzen ist: «Bevor die Knaben u. s. w. giebt man ihnen Salz und Brodt aus jenen Bechern und aus jenem Kernos und von jungen Hühnern zu essen». Bei den Eleusinien gab man ebenfalls den Mysten am Abend des dritten Tages Kuchen, aus Sesam, Mohn und Honig gebacken, und einige Salzkörner. «Il est probable, heisst es bei Sainte-Croix (l. c. I, p. 317 f. vgl. Clemens Alex. Protrept. p. 19), que c'étoit sur le soir de ce jour (troisième) qu'on le rompoit, soit en buvant du cycéon, soit en mangeant de plusieurs choses contenues dans la ciste mystique. Cette ciste renfermoit du sésame, des pyramides, espèce de biscuit; des tortelettes, des grains de sel» etc. Salz wurde auch den Mysten in den Mysterien der Venus und der Adonis gegeben (Clemens Al. l. c. p. 14). — Die Mysten haben ferner immer diese Speisen aus heiligen Gefässen genommen und nicht etwa von einem Tische oder sonst einer ähnlichen Stelle. So lautet die bei den phrygischen Mysterien von den Mysten gesprochene Formel, die uns Clemens Alexandrinus (l. c. p. 14) aufbewahrt hat: »ἐκ τυμπά-

του ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον» u. s. w. Julius Firmicus führt ebenfalls diese Formel mit einer kleinen Abänderung an (de err. prof. relig. c. 19): «ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα» u. s. w. Eben so sagten die Mysten bei den Eleusinien: «ἔλαβον ἐκ κίστης» (Clem. l. c. p. 18. u. bei Arnob. adv. gent. V, 28: «ex cista sumpsi»); wir erfahren aber aus der folgenden Seite bei Clemens, dass in dieser Kiste unter andern die eben nach Sainte-Croix aufgezählten Speisen sich befanden. In den phrygischen Mysterien wurde auch unter den heiligen Gefässen ein κέρνος gebraucht und in der zuerst erwähnten Formel kommt auch das Wort: «ἐκερνοφόρησα», cernum gestavi (Clem. Al. l. c. p. 14) vor. In diesem Kernos befanden sich ebenfalls Speisen, die von den Mysten verzehrt wurden. Potter bemerkt zu der eben angeführten Stelle des Clemens Alexandrinus: «Athanaeus lib. II. Τὸ κέρνος, ἀγγεῖον κεραμεοῦν, ἔχον ἐν αὐτῷ κοτυλίσκους. Cernos, vas fictile, cui agglutinatae sunt exiguae cotylae multae, in quibus alba sunt papavera, triticum, farra, mel, oleum. His vescitur, qui fert cernos, ut et qui cistam gestaverit. Pollux lib. 4. τὸ γὰρ κερνοφόρος ὄρχημα οἶδα ὅτι κέρνα ἢ ἐσχαρίδας ἔφερον (Ms. φέροντες) κέρνα δὲ ταῦτα ἐκαλεῖτο. Hesychius, κερνοφόρος ὁ τὰς θυσίας ἄγων. Est itaque ἐκερνοφόρησα, cernos tuli, vel craticulas illas mysteriorum gestavi, aut quaecunque illa fictilia fuerint vasa». Was die jungen Hühnchen anbetrifft, die man den Mysten (wenn unser Text nicht corrumpirt ist, vgl. oben Anmk. 403) zu essen gab, so glauben wir, dass es wohl die Hühner sein werden, welche nach einer andern anonymen Nachricht oben (C. VII, p. 41) sich in den ssabischen Tempeln befanden. Vgl. oben Anmk. 251, p. 228 u. Anmk. 356, p. 305 f., wo wir nachgewiesen haben, dass Hühner auch in andern heidnischen Tempeln zum magischen Tempelapparat gehörten.

Am siebenten Tage, d. i. nach unserer Annahme der 27. des Monats Tammûz, dem letzten Mysterientag, verzehren sie den ganzen Vorrath und den 8. des folgenden Monats backten sie frische Brodte, die für die Mysten auf das ganze Jahr bestimmt waren (vgl. oben p. 327).

Es folgen nun zwei Formeln, welche die Mysten und der Hierophant entweder am Anfange eines jeden oder wenigstens am Anfange des ersten Mysterions gesprochen haben. Aus dem ganzen Zusammenhange geht nämlich hervor, dass die Worte von وفى اليوم السابع — ويقولون لرئيسهم, «am siebenten Tage — sie sprachen dann

zu ihrem Oberhaupte» eine Parenthese ist; die Worte: Sie sprechen dann u. s. w. bezieht sich nun also auf das Vorhergesagte, dass die Mysten, bevor sie ihre Sprüche anheben oder überhaupt etwas sprechen, von dem Brodte u. s. w. essen, folglich müssen die beiden folgenden Formeln entweder am Anfange eines jeden Mysterions gesprochen worden sein, wenn das Vorhergesagte sich auf jedes einzelne Mysterion bezieht, oder am Anfange des ersten Mysterions, wenn jenes nur auf den Beginn der Mysterien überhaupt Bezug hat.

Die erste dieser von den Mysterien gesprochenen Formel lautet nach der Lesart zweier Handschriften (vgl. oben Anmk. 406, p. 317): «So werde denn nie Gehörtes (vgl. oben Anmk. 405, p. 317) vorgetragen, o unser Meister» (كبيرنا, Kabîranâ = unser Kabîr). Dieser giebt darauf eine Antwort, die hinsichtlich ihrer Unsinnigkeit den vorangehenden Formeln ähnlich ist; jedenfalls geht aber auch daraus hervor, dass bei den Mysterien der Ssabier irgend eine Explication und Auseinandersetzung, sei es der Mythen der mysteriösen Gottheiten oder sonst etwas Aehnliches und zwar auf eine neue und ungewöhnliche Weise — wofür das Wort مبلّع spricht, s. oben die Anmkn. 405 f. — stattgefunden hat (vgl. oben p. 358). Merkwürdig ist der Name Kabîr, den die Mysten hier dem Hierophanten beilegen. Erinnert dies nicht an die Kabiren, die Strabo (X, p. 466 u. 470) als Götterdiener oder Priester des Bacchus und der Rhea in Samothracien bezeichnet (vgl. Lobeck, Agl. p. 1246). Nach der zweiten Lesart heisst diese erste Formel: «So möge nun der Erfinder das vorlesen, was sie geschrieben haben» (vgl. oben Anmk. 406, p. 317). Unter «Erfinder» wird wohl hier der Hierophant gemeint sein, dem vielleicht dieses Epitheton wegen seiner neuen Auseinandersetzungen über die mystischen Gottheiten beigelegt wird. Das, was die Mysten wünschen, dass es ihnen vorgelesen werde, mag ein mystisches Buch gewesen sein, aus denen bei den Mysterien vorgelesen wurde, wie es ein solches in den Isismysterien und in anderen gab (s. die Belege dafür oben p. 322 f.). — Ueber die Formel, die der Priester darauf spricht, vgl. oben die Anmkn. 407 u. 408, p. 317 f.

Cap. X.

411) Dieser Harûn ben Ibrahîm ist mir sonst nicht bekannt; er muss aber während der ersten Decennien des 10. Jahrhunderts gelebt haben, da er ein Zeitgenosse des in diesem Capitel erwähnten 'Alî ben 'Isa war; vgl. die folgende Anmk.

412) Dieser Abû-l-Hasan 'Alî ben 'Isa wird wohl kein Anderer sein, als der bekannte 'Alî ben 'Isa, der im Jahre 301 (913) das Vezirat unter dem Chalifen el-Muqtadir-lillahi zum erstenmal und im Jahre 314 (927) zum zweitenmal bekleidet hat; s. Abûlf. Ann. II, p. 322 und 396 und Weil, Geschichte der Chalifen, II, p. 548 u. 558.

Ende des Commentars zu En-Nedîm.

TEXT № II.

Auszug aus dem 64. Capitel

des

Morûg-el-Dseheb

von

Mas'ûdî.

ذكر بيوت معظّمة وهياكل مشرّفة(1) للصابية وغيرهم(2)
وغير ذلك مما لحق بهذا الباب واتصل بهذا المعنى(3)

Ueber
die hochverehrten Gotteshäuser und berühmten Tempel der Ssabier und Anderer; ausserdem über manches Andere, das auf diesen Gegenstand Bezug hat und mit diesem Thema zusammenhängt [1].

---

(1) Cod. Petropol. Inst. ori. A. und Cod. Paris B. شريفة. — (2) Cod. Leidn. B., Cod. Wien, Cod. Paris A. und Cod. Petr. Inst. ori. وغيرها. — (3) L. A. واتصل به; in den Codd. L. B., P. Inst. or. A. u. B. u. im Cod. P. M. As. fehlen die letzten 3 Worte ganz; im Cod. P. B. fehlt von مما — المعنى.

§. 1.

للصابية من الحرّانيين هياكل على اسماء الجواهر العقليّة والكواكب
فمن ذلك هيكلُ العلّة الأولى وهيكل العقل ولا أدرى أشاروا الى العقل
الاوّل لم الثانى .... ومن هياكل الصابية هيكل السياسة (1) وهيكل
الضرورة (2) وهيكل النفس وهذه مدوّرات الشكل وهيكل زحل مسدّس وهيكل
المشترى مثلّث وهيكل المرّيخ مستطيل وهيكل الشمس مربع وهيكل الزهرة
مثلث فى جوف مربّع وهيكل عطارد مثلث الشكل فى جوف مربع مستطيل (3)
وهيكل القمر مثمّن الشكل وللصابية فيما ذكرنا رموز واسرار يخفونها (4) .

§. 1.

Die harranitischen Ssabier [2] haben Tempel nach den Namen der intellectuellen Substanzen und der Sterne [3]. Zu diesen Tempeln gehört: der Tempel der ersten Ursache [4] und der der Vernunft [5]; ich weiss aber nicht, ob sie damit die erste oder zweite Vernunft meinen [6] . . . . . Zu den Tempeln der Ssabier gehören ferner: der Tempel der Weltordnung [7], der der Nothwendigkeit [8], der der Seele von runder Gestalt [9], der des Saturn sechseckig, der des Jupiter dreieckig, der des Mars länglich [10], der der Sonne viereckig, der der Venus dreieckig inmitten eines Quadrats [11], der des Mercur von dreieckiger Gestalt inmitten eines länglichen Quadrats [12] und der des Monds achteckig [13].— Die Ssabier haben in dem, was wir erwähnt haben (d. h. in den eben beschriebenen Tempeln) Symbole und Mysterien, die sie verheimlichen [14].

---

(1) Codd. L. A. u. B. u. Cod. P. A. السلسلة ; die Codd. W., Petr. M. A., I. o. A. u. B. u. P. B. السنبلة. — (2) Alle Codd. الصورة. — (3) Die Codd. P. I. o. A. u. W. haben: وهيكل عطارد مثلث الشكل فى جوف مربع مستطيل وهيكل الزهرة مثلث فى جوف مربع. — (4) Dieser Satz fehlt in den Codd. W., Petr.

§. 2.

وقد حكى (1) رجلٌ من ملْكيّة النصارى من اهل حرّان يُعْرف بالحارث بن سنباط (2) ان للصابية الحرانيين اشياء ذكرها من قرابين يقرّبونها من الحيوان ودُخن للكواكب يبخّرون بها وغير ذلك مما امتنعنا عن ذكره مخافة التطويل ؛

§. 3.

والذى بقى من هياكلهم المعظّمة (3) فى هذا الوقت (4) وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاث ماية بيت لهم بمدينة حران فى باب الرقّة يعرف

---

§. 2.

Es erzählte ein Mann aus Harrân aus der christlichen Secte der Melkiten, genannt 'Hâreth ben Senbâth[15], dass bei den harranitischen Ssabiern verschiedene Dinge vorkommen, die er aufzählt, wie z. B. Opfer, die sie von Thieren darbringen, ferner Räucherungen, die sie den Sternen zu Ehren räuchern u. dgl. andere Dinge, die wir aufzuzählen unterlassen haben, aus Besorgniss weitläufig zu werden.

§. 3.

Von ihren hochverehrten Tempeln hat sich noch in unserer Zeit, d. i. im Jahre 332, ein Tempel in Harrân[16] an dem raqqaischen Thor[17], erhalten, genannt Maglîtiâ[18] und dieser ist der

---

I. ori. A. u. P. M. As.; im Cod. L. A. fehlt واسرار. — (1) Cod. L. B. schiebt hier عن ein. — (2) Die Codd. W., Petr. M. As., P. I. o. u. B. سنبطاط; Cod. Par. A. سباط u. P. B. سلياط. — (3) Der Cod. L. A. u. die Par. Codd. schieben بحرّان ein. — (4) Die Codd. P. I. ori. A. u. B. u. M. As. schieben hier بحرّان ein; im Cod. W. ist dieses Wort durchstrichen.

بغليتيا(1) وهو هيكل آزر ابى ابرهيم الخليل عليه السلام عندهم وللقوم
فى آزر وابنه ابرهيم كلام كثير ليس(2) كتابنا هذا موضعا له(3)

§. 4.

ولابن عيشون(4) الحرّانى القاضى وكان ذا فهم ومعرفة وتوفى بعد
الثلاثماية قصيدة طويلة يذكر فيها مذاهب الحرانيين المعروفين بالصابية
ويذكر فيها هذا البيت وما تحته من السّراديب الاربعة المتخذة لانواع
صور الاصنام التى جعلت مثلا للاجسام السماويّة وما ارتفع من(5) ذلك

Tempel Azars, des Vaters Abraham des Geliebten — Friede sei über ihm — über den und dessen Sohn sie und das Volk viele Sagen haben[19], die zu erzählen es in diesem unsern Buche an Raum mangelt.

§. 4.

Der Qâdhî Ibn 'Aîschûn[20] aus Harrân, der ein intelligenter und kenntnissreicher Mann war[21] — er starb nach dem Jahre 300 — hat eine lange Qâssîdeh geschrieben, in welcher er die Lehren der Harraniter, genannt Ssabier, aufzählt. Er erwähnt in dieser Qassîdeh diesen Tempel (am raqqaischen Thor) und die 4 Keller, die unter demselben sich befinden und die für verschiedene als Nachbildung der himmlischen Körper gemachten Götzen-

---

(1) Cod. L. B. بمقلبا; die Codd. Par. A. بمغلبينا u. B. بمغلينا u. die Codd. W., Petr. I. or. A. u. B. u. Petr. M. As. بمصلينا. — (2) Die Codd. W., Petr. I. or. A. u. B. u. P. M. As. schieben hier فى ein. — (3) Die letzten beiden Worte fehlen in den Codd. W., P. I. or. A. u. B. u. P. M. As. — (4) Cod. L. B. سنبون u. P. M. As. عبسونى. — (5) Die Pariser Codd. u. Cod. L. A. عن.

من الاشخاص العلويّة وأسرار هذه الاصنام وكيفية ايرادهم لأطفالهم الى(1) هذه السراديب وعرضهم لهم على هذه الاصنام(2) وما يُحدِث عن(3) ذلك فى(4) أَلوان صبيانهم من الاستحالة الى الصفرة وغيرها لما يسمعون من(5) ظهور انواع الأصوات وفنون اللغات من تلك(6) الاصنام والاشخاص(7) بحِيَل قد اتُّخِذَتْ ومنافخ(8) قد عُمِلت تنقف(9) السَّدَنَةُ من وراء جدار(10) فيتكلّم بانواع من الكلام فتجرى الأَصْوات فى تلك المنافخ(11) والمخاريق والمنافذ

---

bilder bestimmt sind. Ferner (spricht er in jener Qassîdeh) das, was davon hervorgehoben wurde, nämlich von den höhern Körpern[22] und den Mysterien dieser Götzenbilder, von der Art, wie sie ihre kleinen Kinder in jene Keller hinunterführen und sie vor diese Götzenbilder hinstellen, ferner wie dieses Ursache war, dass (diese) ihre Kinder ihre Gesichtsfarbe ändern, indem sie (vor Angst und Schreck) gelb werden und dergleichen andere Farben annehmen, weil sie nämlich hinterwärts verschiedene Stimmen und mannigfache Worte hören, die durch einen angewandten Mechanismus und durch angebrachte Blasinstrumente[23] aus den Götzenbildern und Figuren hervorgingen[24]. Ein Tempeldiener stellt sich nämlich hinter eine Wand und hält verschiedene Reden; die Stimmen gelangen vermittelst der Blasinstrumente, Röhren und Leitungen[25] in die ausgehöhlten Bilder

---

(1) Cod. W. فى. — (2) In Cod. L. B. fehlt وكيفية — الاصنام. — (3) Die Codd. Par. A. u. B. من. — (4) Die Codd. W., P. M. As. u. P. I. or. A. u. B. من. — (5) Fehlt in den Codd. W. u. P. M. As. — (6) Die Codd. W., P. I. or. A. u. B. u. M. As. schieben hier الاصوات من ein. — (7) Fehlt in Cod. L. B. — (8) Die Codd. W. u. P. M. As. ومنافيخ. — (9) Cod. L. B. تُقب. — (10) Die Codd. W., P. I. or. A. und P. M. As. جلمور. — (11) Die Codd. W., P. I. or. A. u. B. u. P. M. As. المنافيخ.

الى تلك الصور المجوّفة والاصنام(1) المشخّصة فيظهر منها نطق على حسب
ما قد عمل فى قديم الزمان لتصطاد بها(2) العقول وتسترق بها الرقاب
وتقام بها الملل والممالك مما(3) ذكر فى هذه القصيدة قوله

ان بمغنيسا(4) من العجايب بيتا لهم على سرادب(5)
يحرمون فيه للكواكب اصنامهم فيه ونذر الغايب

§. 5.

ولهذه(6) الطايفة المعروفة بالحرانيين والصابية فلاسفة إلّا أنّهم من

---

und verkörperten Idole [26], so dass es scheint, als käme das Reden aus demselben, nach der Weise, wie es in früher Zeit geschah, um dadurch den Verstand zu umstricken und den Nacken zu knechten und um dadurch Religionen und Reiche zu gründen [27]. Unter Anderem kommt auch in jener Qassîdeh folgendes vor:

«In Magnîsâ [28] haben sie wunderbare Dinge;
einen Tempel haben sie (daselbst) auf Kellern [29].
Sie rufen darin die Sterne an;
ihre Götzenbilder haben sie da und Gelübde für die Abwesenden» [30].

§. 5.

Unter diesen Leuten [31], genannt Harraniter und Ssabier, giebt es Philosophen, nur dass diese zu den Eclectikern [32] gehören. Die

---

(1) Cod. L. B. الاجسام. — (2) Die Pariser Codd. u. Cod. L. B. فيصطاد بها; die Codd. W., P. I. or. A. u. B. u. P. M. As. فيصطادوا به. — (3) Von hier bis zu Ende des zweiten Verses fehlt in den Codd. L. A. u. B. — (4) Cod. W. مغنيسا u. Cod. P. M. As. نعيسا. — Die Codd. سراديب. — (6) Die Codd.

حَشْوية(1) الفلاسفة وعَوَامُّهم مُبايِنون لخواصّ حكمائهم فى مذاهبهم وانّما أَضَفْناهم الى الفلاسفة إِضافةَ نَسَب لا إِضافةَ حِكْمَةٍ لانّها يونانيّة(2) وليس كلُّ اليونانيّين فلاسفة إِنما الفلاسفةُ حكماؤهم ؛

§. 6.

ورأيتُ على باب مجمع الصابية بمدينة حرّان مكتوبا على مدقة(3) الباب بالسريانيّة قولا لافلاطون أَفْهَمَنِى تفسيرَه ملك بن عقبون(4) وغيرهُ(5)

Masse von ihnen unterscheidet sich von den Ausgezeichneten ihrer Gelehrten hinsichtlich ihrer Glaubensmeinungen [33]. Wir bringen sie aber nur hinsichtlich der Abstammung in Beziehung zu den Philosophen, nicht aber hinsichtlich der Weisheit; denn sie (die Ssabier) sind Griechen [34], nicht alle Griechen aber sind Philosophen, sondern diese sind die Weisen unter jenen.

§. 6.

Ich habe an der Pforte eines ssabischen Bethauses [35] in der Stadt Harrân einen syrischen Spruch von Plato [36] auf dem Thürklopfer [37] geschrieben gesehen, dessen Erklärung Malik ben 'Oqbûn und Andere von ihnen mir mittheilten. Dieser Spruch

---

haben alle ausser L. B. u. Paris A. وعلة. — (1) Cod. W. حشومية u. Cod. P. M. As. حشونة. — (2) Cod. P. I. or. A. مباينون لخواص حكمايهم لا اصافه مباينون لخواص حكمايهم لاضافة بسبب لا حكمه لانها يونانية; Cod. P. M. As. مبايبون لخواص حكمايهم لا اضافة حكمة لانها يونانية u. Cod. W. اضافة حكمة لانها يونانية. — (3) Fehlt in den Codd. W., P. I. or. A. u. B. u. P. M. As. (4) Codd. L. B. عنغور; W. u. Petr. I. or. عنغون, Petr. M. As. عنقون u. Par. A. عقيون. — (5) Fehlt in den Codd. P. M. As. u. P. I. or.

منهم وهو من عرف ذاته تألّه (1) وقد قال افلاطون الانسان نبت سماوى والدليل على هذا أنّه شبيه (2) شجرة منكوسة (3) أصلها الى السماء وفروعها (4) الى الارض

§. 7.

ثم رجع بنا الاخبار عن مذاهب الصابية من الحرانيين وذكر من أخبر عن مذاهبهم وكشف عن أحوالهم فمن ذلك كتاب رأيته لأبى بكر محمد بن زكرياء الرازى (5) الفيلسوف صاحب كتاب المنصورى فى الطب (6) وغيره وذكر فيه مذاهب الصابية الحرانيين منهم دون من خالفهم من

---

lautet: «Wer sein (Gottes) Wesen erkennt, der verehrt ihn auch»[38]; Plato hatte ja gesagt: «der Mensch ist eine Himmelspflanze. Was darauf hinweist ist dies, dass der Mensch einem umgekehrten Baume gleicht, dessen Wurzel gen Himmel und dessen Aeste zur Erde gewendet sind»[39].

§. 7.

Kehren wir nun zurück zur Erzählung der Glaubensmeinungen der harranitischen Ssabier und zur Erwähnung derjenigen, welche über die Glaubensmeinungen derselben gesprochen und ihre Verhältnisse enthüllt haben. Hieher gehört ein von mir gesehenes Buch des Philosophen Abû-Bekr Mohammed ben Zakarîjâ er-Râzî[40], des Verfassers des Kitâb el-Manssûrî über Medicin[41] und anderer Werke. Er erwähnt darin die Glaubensmeinungen der Ssabier, nämlich der harranitischen[42], ausser denen unter den Ssabiern, die von jenen verschieden sind,

---

(1) Die Codd. W., P. I. or. u. P. M. As. قالة u. L. B. انالة. — (2) L. B. شبه. — (3) L. B. معكوسة. — (4) Die Codd. L. A. u. Par. A. u. B. فرعها. — (5) In L. B. fehlt das letzte Wort. — (6) L. B. الطبيب.

الضابية وهم الكيماريون (1) وذكر اشياء يَطول ذِكْرها ويَقبُح عند كثير من الناس وصفها أَعْرَضْنَا عن حكايتها (2) اذ كان فى ذلك الخروج (3) عن حدّ الغَرَض فى كتابنا الى وَصْف الآراء والديانات ٭

§. 8.

وقد خاطبْتُ ملك بن عقبون (4) وغيره منهم بشئٍ ممّا ذَكَرْنا وغيره ممّا عبّر عنه كتابنا (5) فمنهم من اعترف ببعضه وَأَنْكَرَ بعضًا مِنْ ذِكْر

---

nämlich der Kîmâriûn[43]. Er spricht (in jenem Buche) über verschiedene Dinge, deren Erwähnung zu weitläufig wäre und deren Beschreibung den meisten Menschen missfallen würde. Wir haben es unterlassen sie zu erzählen; denn wir würden sonst die festgesetzte Grenze in unserm Buche überschreiten und zur Beschreibung der Meinungen und Religionen übergehen.

§. 8.

Ich sprach mit Malik ben 'Oqbûn[44] und Andern von ihnen (den harranitischen Ssabiern) über Manches von dem, was wir erwähnt haben und ausser dem über Manches, das unser Buch übergangen hat[45]. Es gab nun unter ihnen solche, die

---

(1) L. A. الكتباريون, W. الكنباريون, Par. A. الكتتاريون, Par. B. الكساريون u. P. I. or. الكيناريون, im Cod. P. M. As. eine Lücke. — (2) L. B. ذكرها. — (3) Par. B. خروج. — (4) L. B. عهور, Par. A. عقيون, Par. B. عنفوان, P. M. As. عفتون u. P. I. or. عضون. — (6) L. A. وغيره مما عنه كَتَبْنَا, L. B. وعبّرها عنه كتابنا, W. وغير مما عنه كتبنا, Paris A. u. P. M. As. وغيره مما عنه كتبنا, Par. B. كشفنا für كتبنا, Par. C. كفينا für كتبنا u. P. I. o. وغيره مما عند كتبنا.

القرابين وغيرها من الآراء(1) مثل فعلهم بالثور الأسود فإنّه يُضْرَب وَجْهه بلملح اذا سُدَّتْ(2) عيناه ثم يُذْبَح ويُراعى كلّ عضو من اعضائه وما يَظْهر منه من الحركات والاختلاج وعلى(3) ما يدلّ ذلك من أَحوال السَّنَة وغير ذلك من اسرارهم ومُخَبّأتهم(4) وأَحوال قرابينهم(5) ؛

§. 9.

Aus dem 8. Capitel des Morûg'-el-Dseheb.

وقد رتبت الصابية من الحرانيين وهم عوام اليونانيين وحشوية

---

es theilweise zugaben, wiederum auch solche, die Manches von der Nachricht über die Opfer und dergleichen andere Lehren [46] läugnen, wie z. B. ihr Verfahren mit einem schwarzen Stier, dessen Gesicht sie so lange mit Salz einreiben, bis ihm die Augen geschlossen werden und dessen sämmtliche Glieder nebst den sich zeigenden Bewegungen und Zuckungen, wenn er geschlachtet wird, sie beobachten, um daraus Anzeichen über die Zustände des Jahres zu entnehmen [47], und dergleichen andere Dinge über ihre Mysterien und Geheimnisse [48] und über ihre Opfer-Angelegenheiten.

§. 9.

Die harranitischen Ssabier — diese sind die Masse der Griechen und gehören zu den früheren eclectischen Philoso-

---

(1) Die Codd. W., P. I. or. u. P. M. As. haben blos وغيره. — (2) Cod. Par. A. u. B. شدت. — (3) Die Codd. W., P. I. or. u. P. M. As. على. — (4) Cod. P. M. As. ومجالاتهم und die Codd. W. und P. I. or. ومحالاتهم, L. B. ومحياتهم. — (5) L. B. مذاهبهم u. die Petersb. Cod. قرابتهم.

الفلاسفة المتقدمين الكهنة(1) فى هياكلها مراتبا علا ترتيب هذه الافلاك التسعة(2) فاعلى كهانهم سمى راس كمر ؛

§. 10.

Aus dem 21. Capitel.

وظهر فى سنة من ملكه (طهمورث) رجل يقال له بوداسف احدث مذاهب الصابية.... فيقال ان هذا الرجل اظهر الصابية من الحرابيين [الحرانيين] والكيماريين وهذا النوع من الصابة مباينون للحرانيين فى تحليهم وديارهم فى بلاد واسط والبصرة من ارض العراق نحو البطايح والاجام ؛

---

phen[49] — haben das Priesterthum in ihren Tempeln nach der Ordnung der neun Sphären[50] eingerichtet, und der Oberste ihrer Priester heisst Râs-Komor (Oberpriester)[51].

§. 10.

Im Jahre ...[52] der Regierung des Thamûrath ist ein Mann aufgetreten, Namens Bawâdasp[53] und gründete die Glaubenslehren der Ssabier ....[54]. Man sagt daher, dass dieser Mann der erste war, welcher die harranitischen und die kîmâritischen Ssabier ins Leben gerufen hat[55]. Diese letztere Art von Ssabiern unterscheidet sich von den Harranitern durch ihr Aeusseres[56]; ihre Wohnsitze sind in Wâsith und in Bassrah in Irak um die Sümpfe und die Landseen[57].

---

(1) الكهنة fehlt in P. M. As. — (2) P. M. As. u. die and. Codd. bei Sprenger السبعة.

§. 11.

Aus dem 28. Capitel.

ثم ملك بعده بدرسيس [تدوسيس] الاكبر.... كان اصله من الاسنان [الاسبان] .... وقد تنوزع فى دياناهم فمنهم من راى انهم كانوا على دين المجوس ومنهم من راى انهم كانوا على مذهب الصابية وغيرهم من عبدة الاصنام ؛

§. 12.

Aus dem 66. Capitel.

ولما الصابية من الحرانيين والكتابيين [والكيماريين] فقد ذكرنا قولهم فى ذلك فى جملة قول اليونانيين ؛

---

§. 11.

Dann regierte nach ihm (Gratianus) **Theodosius der Grosse**[58] .... Er stammte von den Spaniern[59] .... Die Meinung über die Religion derselben ist getheilt; Manche behaupten nämlich, dass sie sich zur Religion der **Magier** bekannten; Manche aber glauben, dass sie der Glaubenslehre der **Ssabier** und dergleichen anderer Götzendiener zugethan waren.

§. 12.

Mas'ûdî führt verschiedene Ansichten über die Zeit der Erschaffung der Welt an und bemerkt:

Was aber die **Ssabier** anbetrifft, die **Harraniter** sowohl, wie die **Kîmâriûn**, so haben wir ihre Ansicht darüber bei der Erwähnung der Ansicht der Griechen mitgetheilt[60].

§. 13.

Aus dem Kitâb el-Tenbih von Mas'ûdî.

Mas'ûdî giebt den Inhalt dieses Buches an und bemerkt, nach einer Mittheilung von Sylvester de Sacy (Notices et extraits, T. VIII, p. 139), wie folgt:

«Nous ferons succéder à cela .... les rois des Grecs, leur nombre et les temps de leur durée, ceux des Romains (Roum), en suivant les diverses classes de ces princes, tant Païens, qui sont les Ssabiens, que Chrétiens ....»[61]

§. 14.

(ib. p. 171.)

«Le trentième des empereurs romains est Philippe, qui régna six ans. Il invita les hommes à embrasser le christianisme, et il abandonna la religion Ssabienne, qu'il professait auparavant»[62].

§. 15.

(ib. p. 179 f.)

Mas'ûdî zählt folgende vier Arten von Ssabiern auf:

«1) Les Chaldéens ou Babyloniens, dont il existe encore aujourd'hui des restes dans les terres marécageuses, entre Wâsith et Bassrah, où ils habitent quelques villages[63]; ils se tournent, en priant, vers le pôle arctique, ou vers le signe de capricorne[64]; 2) les Saminah[65], ce sont les Ssabiens de la Chine, et autres qui suivent les dogmes de Bawâdasp[66]; 3) le vulgaire des Grecs, qui se tournent, dans leurs prières, vers le levant[67]; 4) les Ssabiens d'Egypte, dont il y a aujourd'hui des restes à Harrân[68], qui se tournent, pour prier, vers le midi, ayant le dos au nord[69], et s'abstiennent de plusieurs alimens que mangeoient les Ssabiens Grecs, comme la chair de porc, les poulets, l'ail, les haricots et autres choses de ce genre[70]; ils regardent comme les prophètes Agathodaemon,

Hermès, Homère, Aratus, auteur du Traité de la sphère et des astres, Aryasîs, Arânî, le premier et le second de ce nom etc.[71] (اغاديمون وهرمس واميروس ولراطس صاحب كتاب صورة الفلك والكواكب وغير ذلك وارياسيس وارانى الثانى والاول وغيرهما).

بغير كوى (1) وهيكل السياسة سور مستدير كذلك بغير كوى (2) وهيكل الصورة [الضرورة] وفيه امثلة تخاطيط الاكرة العشرة (3) وهيكل النفس مستدير كذلك وفيه صورة انسان وله رؤوس (4) كثيرة منوّعة (5) وايدى وارجل كثيرة

§. 2.

ومن الهياكل ايضا هيكل زحل وهو بناء مسدّس (6) الشكل اسود الحجارة والستور ممثّل فيه صورة زحل رجل اسود شايب هندىّ فى يده فاس

Fenster[7]; dann der Tempel der Weltordnung, ebenfalls aus einer runden Mauer bestehend und ohne Fenster[8]; ferner der Tempel der Nothwendigkeit, in welchem Figuren und Abbildungen der zehn Sphären sich befinden[9]; endlich der Tempel der Seele, rund wie die früheren, in welchem das Bild eines Menschen steht, welcher viele verschiedenartige Köpfe, und viele Hände und Füsse hat[10].

§. 2.

Zu den Tempeln der Ssabier gehört auch der des Saturn. Dieser hat eine sechseckige Form[11] und ist aus schwarzem Stein verfertigt und mit schwarzen Vorhängen behangen[12]. In diesem Tempel befindet sich das Bild des Saturn, dargestellt als ein schwarzer indischer Greis, der eine Axt in der Hand hat; ferner als ein solcher, der in der Hand ein Seil hält, durch das er

---

(1) Von كوى — وهيكل fehlt in den Codd. P. M. As. u. H. — (2) Die letzten 2 Worte fehlen in den Codd. P. u. P. M. As. — (3) Die letzten 2 Worte fehlen in P. M. As.; in Par. تخاطيط الا امثلة العشرة. — (4) P. M. As صور u. Cod. L. صورة. — (5) Fehlt in P. M. As. — (6) P. M. As. وهو مستدير.

ومثله اخر فى يده(1) رشا ينشل به دلو من بير ومثله أخر ينظر فى
العلوم القديمة الخفيّة ومثله اخر نجّار بنّاء ومثله اخر ملك على فيل
وحوله بقر وجاموس وهذه الصور كلّها فى جدرانه وفى وسط الهيكل كرسىّ
على مقعد من تحته درجة اوسع منه مستديرة ثم يليها درجة اوسع منه
مستديرة(2) ثم يليها(3) درجة اخرى اوسع(4) الى تسع درجات وعلى
الكرسىّ صنم من معدن زحل رصاص اسود او حجر(5) اسود — وزعم
للسعودى ان الصابية تزعم ان البيت الحرام هيكل زحل وان ادريس نصّ
عليه واوصى بالحجّ اليه ولهذا طال بقاوه على عمر الدهور انه من شان

---

einen Eimer aus einem Brunnen zieht; ferner als ein Mann, der aufmerksam über die alte verborgene Weisheit nachdenkt; dann als ein Arbeiter in Holz; endlich als ein König, der auf einem Elephanten reitet, um den Rinder und Büffel sich befinden [13]. Diese Bilder alle befinden sich an den Wänden [14]. Mitten im Tempel aber steht ein Thronsessel auf einem Postament, unter dem eine runde Stufe sich befindet, die breiter ist als jenes, der sich dann eine noch breitere runde Stufe anschliesst, dann schliesst sich wieder eine noch breitere Stufe an bis zu neun Stufen [15]. Auf dem Thronsessel befindet sich ein Götzenbild aus den Stoffen des Saturn gearbeitet, nämlich aus schwarzem Blei oder aus schwarzem Stein [16]. — Mas'ûdî meint: die Ssabier behaupten, der Tempel zu Mekkah sei ein Saturntempel gewesen, und dass Idrîs auf ihn besonders hingewiesen und die Wallfahrt zu ihm angeordnet hätte; daher habe dieser Tempel im Verlauf der Zeit lange bestanden, weil er eben des Saturn gewesen sei [17]. Der Inder

---

(1) H. فيها. — (2) مستديرة findet sich blos in Cod. P. — (3) P. schiebt hier درجة اوسع ثم ein. — (4) In Cod. P. M. As. fehlen die letzten 7 Worte. (5) Ib. وحجر für او حجر.

زحل(1) وماشان الهندىّ بنى لزحل هيكل فى ارض سندان(2) وجّه
الصابية — وكان من شانهم ان ياتون الهيكلَ الزحلىّ يوم السبت وقد
لبسوا السواد واخذوا فى ايديهم اغصان الزيتون المورّقة وتقلّدوا بقلايد
كالسبَح منظومة من الزيتون ثم يتقرّبون الى الصنم الموضوع على اسم
روحانيّة زحل بهيكل زحل وقربانهم ثور هتم مسنن(3) حلف(4) [خلق] ياتون
به الى بيت محفور فوقه درابزين فتغوص يدا الثور ورجلاه هناك ثم يوقدون
النار تحته حتى يحترق وهم يقولون مع ذلك كلاما معناه [ترجمته](5) مقدس
انت ايها الاله المطبوع على الشر الذى لا يفعل خيرا وهو النحس ضد

Mâschân hat in dem Lande **Sindan**[18] einen Tempel erbaut, zu dem die Ssabier wallfahren[19]. — Bei den **Ssabiern** herrschte folgender Brauch: am Sonnabend kommen sie in den Tempel des **Saturn**, schwarz gekleidet[20], mit blättervollen Olivenzweigen in den Händen und mit Ketten behangen, die wie ein Rosenkranz aus Olivenbeeren geschnürt sind[21]. Dann suchen sie sich durch ein Opfer die Gunst des Götzenbildes zu erwerben, welches nach dem Namen des Geistes des Saturn in dem Tempel desselben aufgestellt ist[22]. Ihr Opfer besteht aus einem alten Stiere mit ausgebrochenen Zähnen, der geschoren ist[23]. Sie bringen ihn in ein von unten unterhöhltes Zimmer, über welcher Unterhöhlung ein Gitterwerk sich befindet. Sie stecken dann die Vorder- und Hinterfüsse des Stieres in jenes Gitterwerk hinein und legen Feuer unter bis jener verbrannt ist[24]. Sie sprechen dabei ein Gebet, dessen Sinn[25] folgender ist: «Geheiligt seist du o Gott, dem das Böse als Eigenschaft

(1) In Cod. Petr. fehlt von زحل — ولهذا u. in Cod. H. von ان البيت — زحل, wofür nur ذلك sich findet. — (2) P. سنديان. — (3) Fehlt in P. M. As. — (4) حلف findet sich nur in Cod. P. — (5) ترجمته nur in Cod. H.

السعود يقارن الحسن فيقبّحه وينظر الى السعيد فينحّسه قرّبنا اليك ما يشبهك فتقبّل منّا واكفنا شرّك وشرّ ارواحك المكيدة الماكرة المضرة السوء لكل احد واشارتهم بهذا القول لزحل ؞

§. 3.

ومن الهياكل هيكل المشترى وهو مثلّث الشكل فى ارض الهيكل وسمانه [وساوته] (1) وأعلاه محدّد كتحديد زواياه مبنىّ بالحجارة الخضر (المسنية (2)) وهو مدهون الجدران دهانا اخضر وستوره حرير اخضر وفى

---

innewohnt, welcher das Gute nicht thut, indem er das Unglück und der Gegensatz des Glückes ist, der, wenn er mit dem Schönen in Verbindung kommt, es dadurch hässlich macht, der auf den Glücklichen hinschaut und ihn dadurch unglücklich macht[26]! Wir bringen dir ein Opfer dar, welches dir ähnlich ist[27]; nimm es daher von uns gütig auf und wende von uns deine Uebel ab und die deiner Geister, der hinterlistigen und betrügerischen, welche auf Böses sinnen gegen einen Jeden»[28]. Mit diesen Worten deuten sie auf den Saturn hin.

§. 3.

Zu den Tempeln der Ssabier gehört ferner der Tempel des Jupiter. Dieser ist unten nach dem Boden zu dreieckig, sein Dach und oberer Theil laufen spitz aus, wie seine Winkel[29]. Gebaut ist er aus grünen Steinen[30]; die Wände sind grün angestrichen und mit grünen seidenen Vorhängen behangen[31].

---

(1) P. M. A. وسمايه — (2) المسنية blos in P.

وسطه مقعد فوق ثمانية درج وعليه صنم من قصدير(1) او الحجر المنسوب الى المشترى وله سدنة لا يزالون فى تعبد وتنسك — ويقال ان جامع دمشق كان فى اوّل ابتدائه(2) هيكل للمشترى(3) من بناء جيرون بن سعد بن عاد ولم يزل كذلك حتى بعث الله موسى(4) بن عمران عليه السلام فصار الهيكل بيعة لليهود الى ان ظهر دين النصرانيّة فاتخذوه كنيسة حتى ظهر الاسلام(5) فاتخذ مسجدا فله نحو اربعة الاف سنة معبد — فاذا(6) كان يوم الخميس ويكون المشترى فى شرفه اتوه الصابيون وهم لابسون الاخضر وبايديهم اغصان من السرو وقد تقلّدوا بقلايد من

Mitten im Tempel steht ein Thronsessel auf acht Stufen [82], auf dem ein Idol aus Zinn oder einem Stein, der auf Jupiter Bezug hat [83], sich befindet. Dieses Idol hat seine Diener, die nicht aufhören, den Gottesdienst zu verrichten und in Andacht zuzubringen [84]. — Man sagt: die Moschee von Damaskus wäre ursprünglich ein Tempel des Jupiter gewesen und sei von 'Gîrûn ben Sa'ad ben 'Ad erbaut. Dieser Tempel sei ferner bis zur Zeit der Sendung des Musa ben 'Amrân (Moses) — Friede sei über ihm — dem Jupiter geweiht gewesen, worauf er dann in ein Bethaus der Juden umgewandelt wurde und zwar bis zur Zeit der Entstehung des Christenthums, zu welcher Zeit er zur Kirche gemacht wurde bis zur Zeit des Islâms, worauf er dann zu einer Moschee umgewandelt wurde. Dieser Tempel war also gegen 4000 Jahre ein Betort [85]. — An einem Donnerstage, wenn der Jupiter seinen Culminationspunkt erreicht hat [86], kommen die Ssabier in den Tempel desselben, mit grünen Kleidern [87] angethan, mit Cypressenzweigen in den Händen und mit

(1) H. القزدير. — (2) P. اوله. — (3) In P. M. As. fehlt للمشترى — وله. (4) H. جاء الله بموسى. — (5) H. حتى جاء الله بالاسلام. — (6) P. M. As. وكانوا اذا.

الأبهال وجوز السرو(1) ويكون معهم صبى رضيع ومعه امّه(2) يكونون قد
اشتروا جارية بكرًا(3) ووطئها سَدَنَة الهيكل وحملت منهم ووضعت
صبيًّا(4) فياتون بها وبه بعد ثلثة ايّام من وضعها وينخسونه(5) بالابر
وهو على يديها حتى يموت ويقولون مع ذلك كلاما معناه ايّها الربّ
الخير الذى لا يعرف الشرّ بل هو سعد مسعد مفيض السعادة(6) قربنا
اليك من لا يعرف الشرّ فتقبّل قربابنا لك وارزقنا خيرك وخير
ارواحك الخيرة ؛

Ketten aus Abhal[38] und Cypressennüssen behangen[39]. Sie bringen einen säugenden Knaben nebst dessen Mutter mit. Letztere kaufen sie als Jungfrau[40] und die Tempeldiener wohnen ihr bei; sie wird von ihnen schwanger und erzeugt einen Knaben. Drei Tage nach der Entbindung kommen sie mit Beiden (in den Tempel) und stechen das Kind, während es auf den Händen seiner Mutter ist, mit Nadeln[41] so lange, bis es stirbt. Sie sprechen dabei ein Gebet, dessen Sinn folgender ist: «O du Herr des Guten, welcher das Böse nicht kennt, sondern selbst das beglückende Glück und Spender des Glückes ist[42]! Wir bringen dir ein Opfer dar, welches das Böse nicht kennt[43]; nimm unser Opfer zu dir gütig auf und beschenke uns mit deinen Gütern und mit denen deiner guten Geister»[44].

---

(1) In Cod. P. M. As. fehlt السرو — وقد. — (2) ومعه امّه fehlt in H. u. P. — (3) P. M. As.: وتكون جارية قد اشتروها. — (4) In P. u. P. M. As. nur وحملت به منهم, in H. fehlt به منهم. — (5) P. schiebt hier بالمال ein.
(6) Die letzten beiden Worte finden sich nur in Cod. P.

§. 4.

ومنها هيكل المرّيخ مربّع الشكل وسايره احمر اللون بالدهان والستور وبه الاسلحة معلقة منوّعة (1) وفى وسطه مقعد على سبع درج فوقه صنم من حديد وبيده سيف وباليد الاخرى راس معلّق بشعره والسيف والراس مخضّب (2) بالدماء ويأتونه يوم الثلثا (3) ويكون المرّيخ فى شرفه وقد لبسوا الاحمر وتلطّخوا بالدماء وبايديهم خناجر وسيوف مشهورة ومعهم رجل اشقر انمس (4) احمر ابيض الراس من شدّة الشقرة (5) والصهوبة فيدخلونه

---

§. 4.

Zu den Tempeln der Ssabier gehört ferner **der Tempel des Mars**. Dieser hat eine viereckige Form [45] und ist im Ganzen roth angestrichen und auch seine Behänge sind roth [46]. Im Tempel hängen verschiedenartige Waffen [47] und in der Mitte desselben ist ein Sitz auf sieben Stufen [48], auf dem ein Götzenbild aus Eisen [49] sich befindet. Dasselbe hält in der einen Hand ein Schwerdt und in der andern einen Kopf an den Haaren [50]; ersteres wie letzterer sind mit Blut bestrichen. An einem Dienstag, wenn der Mars seinen Culminationspunkt erreicht hat [51], kommen sie in den Tempel des Mars, roth gekleidet, mit Blut bestrichen und mit Dolchmessern und entblössten Schwerdtern in den Händen. Sie bringen einen rothköpfigen, rothbraunen [52] und rothwangigen Mann mit, dessen Kopf von der starken Röthe glänzt,

---

(1) P. M. As. hat احمر كالذهب وستوره ودهانه واسلحة منوّعة ; منوّعة fehlt in P. — (2) H. مخضوب. — (3) H. فى يوم الثلاثة. — (4) Die Codd. P. u. P. M. As. انمش. — (5) Fehlt in P. M. As.

في حوض مملو من الزيت ومن ادوية تعفن اللحم والجلد بسرعة ويشدّونه
باوتاد في قعر الحوض مغمورا بالزيت(1) المذكور مدّة سنة فاذا انتهى(2)
الحلول(3) جاوا الى راس ذلك المغمور فانتزعوه عن البدن بعروقه واعضائه
وابوابه(4) واتو به الى الصنم الحديد وقالوا كلاما معناه(5) ايها الربّ
الشرّير الطايش الحادّ الناريّ تحبّ(6) الفتن والقتل والخراب والحريق
وسفك الدماء قرّبنا اليك ما يشبهك فتقبّله منّا واكفنا شرّك وشرّ ارواحك
ويزعمون انّ هذا الراس يكلّمهم سبعة ايّام بما يصيبهم في سنتهم من
خير وشرّ — ومنها بمدينة صور(7) بالساحل بيت للمرّيخ وتزعم الصابية

und stecken ihn in einen mit Oel und Medicamenten gefüllten Wasserbehälter, worin das Fleisch und die Haut schnell in Verwesung übergeht. Sie befestigen ihn an Pfähle im Innern jenes Wasserbehälters, so dass er ein ganzes Jahr mit jenem Oel übergossen bleibt. Wenn dann die Auflösung erfolgt ist, fassen sie den Kopf dieses eingeweichten Körpers und trennen ihn vom Körper mit seinen Adern, Sehnen und Pforten[53] los. Sie stellen sich mit diesem Kopfe vor das eiserne Götzenbild und sprechen ein Gebet, dessen Sinn folgender ist: «O du böser unbeständiger, scharfer, feuriger Herr. Du liebst den Aufruhr, den Mord, die Zerstörung, den Brand und das Blutvergiessen[54]. Wir bringen dir ein Opfer dar, welches dir ähnlich ist[55]; nimm es von uns gütig auf und wende von uns deine Uebel und die deiner Geister ab». Sie glauben, dass dieser Kopf ihnen 7 Tage lang über das Gute und Böse, das ihnen im Jahre zukommen würde, weissage[56].

In der Stadt Ssûr (Tyrus)[57] gab es auch am Ufer einen

(1) P. u. P. M. As. بالما. — (2) P. u. P. M. As. انقضى. — (3) H. u. P. M. As. الحول. — (4) وابوابه nur in P. — (5) H. schiebt hier هذا الكلام ein. — (6) H. الذى يريد. — (7) H. وكان بمدينة سابور.

لن البيت المقدّس بنى قبل سليمان عليه السلام له هيكلا للمريخ
وانه كان به صنم اسمه تموز ؛

§. 5.

ومنها هيكل الشمس مربّع الشكل(1) مذهب اللون مع دهان جدر ان
بالدهان الاصفر وتعليق الستور الصفر المذهّب من الحرير(2) و فى وسط
الهيكل مقعد فوق ست درجات وعليه صنم من ذهب مقلّد بالجوهر متوّج
بتاج الملك وتحته على كل درجة اصنام دايرة مختلفة فى معادنها ما بين خشب
وحجر ومعدن ومركّب(3) واكثرها تماثيل ملوك ماتوا فابقوا لهم(4) امثلة

Marstempel; und die Ssabier behaupten, dass Jerusalem schon vor Salomo — Friede sei über ihm — erbaut wurde und dass daselbst ein Marstempel war, in welchem ein Götzenbild sich befand, dessen Name Tammûz ist[58].

§. 5.

Zu den Tempeln der Ssabier gehört ferner der Tempel der Sonne. Dieser Tempel ist quadratförmig[59], goldfarbig, mit gelb angestrichenen Wänden, und mit gelben, vergoldeten, seidenen Vorhängen behangen[60]. Mitten im Tempel ist ein Sitz auf 6 Stufen[61], auf dem ein goldenes Götzenbild, mit Perlen behangen und mit einer Königskrone auf dem Haupte, sich befindet[62]. Unter diesem Götzenbilde befinden sich auf allen Stufen ringsherum Götzenbilder aus verschiedenen Stoffen, wie z. B. aus Holz, Stein, Metall und zusammengesetzten Materien[63], verfertigt, von denen die meisten Könige darstellen, welche verstorben sind

---

(1) Cod. P. schiebt hier مسفيط ein. — (2) P. M. As. جدرانه بالاصفر الحرير, وستوره من الحرير الاصفر المذهّبة fehlt in H. u. P. — (3) P. M. As. مركب. — (6) Statt der letzten 3 Worte hat P. M. As. nur لها.

يذكرون بها واذا كان يوم الاحد والشمس فى برج الحمل فى شرفها اتوا
الهيكل وعليهم الحلى والحلل والتيجان(1) والكلل(2) وبايديهم مجامر العود
والندّ وهم يقولون ما [كلاما] معناه مسبّح انت ايّها النيّر الأعظم حارق النور
والمحترق به انت الربّ النورانى ذو الحيوة(3) السارية والنفس الكلّيّة
والنور الباهر قدّمنا لك هذه الجارية المختارة الشبيهة بك فتقبّلها منّا
وارزقنا من خيرك واعذنا(4) من شرّك وتكون الجارية امّ ذلك الصبىّ
الذى قرّبوه للمشترى — ومنها هيكل الشمس بمصر ايضا بناه هوشنك

---

und Standbilder für sich hinterlassen haben, durch die man ihrer gedenken möchte[64]. An einem Sonntag, wenn die Sonne in den Widder und also in den Grad ihrer Culmination eingetreten ist[65], kommen sie in den Tempel (der Sonne) mit Schmucksachen geschmückt, in weiten Kleidern, mit Kronen und Schleiern auf den Häupten[66] und Räucherpfannen mit Aloe und Nedd[66] in den Händen. Sie sprechen dabei ein Gebet, dessen Sinn folgender ist: «Gepriesen seist du, o mächtigstes Glanzlicht, welches das Feuer und das, was durch dasselbe verbrannt wird, verzehrt! Du bist der lichtreiche Herr, der Besitzer des alldurchdringenden Lebens, der universellen Seele[67] und des reinen Lichtes! Wir bringen dir dieses auserlesene Mädchen, welches dir ähnlich ist, dar; nimm es von uns gütig auf; lasse uns deiner Güter theilhaftig werden und wende von uns deine Uebel ab». Dieses Mädchen ist die Mutter des dem Jupiter geopferten Knaben.

Zu den Tempeln der Ssabier gehört auch der Sonnentempel in Aegypten, den Hûschenk erbaut hat. Die Ueberreste dieses

---

(1) Fehlt in H. u. P. M. As. — (2) Fehlt in P. M. As. — (3) H. الحيلة.
(4) H. واغنها u. P. M. As. واعزنا.

واثاره قد دثر بعضها وبعضها باق بعين شّمس ولذلك سميت عين شمس
وكان بها من الاثار العجيبة شى عظيم ؛

§. 6.

ومن الهياكل هيكل زهرة وهو مثلّث الشكل مستطيل ولونه ازرق
لازوردىّ جدرانه (1) وستوره وفيه من الات الطرب والهو (2) وللاهى كل
نوع وسدنته لا يزالون يلعبون ويعزفون بالمعازف وغالبهم جوارى ابكار
حسان وفى وسط هذا الهيكل كرسىّ وعليه صنم من نحاس احمر من فوق
خمس درجات — وكان بمنبج بيت للزهرة وبجبل طيطله بالاندلس هيكل

Tempels sind zum Theil verschwunden und zum Theil noch erhalten in 'Aïn-Schems. Wegen dieses Sonnentempels wird dieser Ort 'Aïn-Schems (Sonnenquelle) genannt, wo sich wunderbare und grossartige Monumente befanden[68].

§. 6.

Zu den Tempeln der Ssabier gehört ferner der Tempel der Venus. Dieser hat die Form eines länglichen Dreiecks[69], ist blau angestrichen und die Wände und Behänge sind kornblau[70]. Im Tempel befinden sich verschiedenartige, aufregende und ergötzende musikalische Instrumente, und die Dienerschaft des Tempels, von denen die Meisten jungfräuliche, schöne Mädchen sind, hört nicht auf zu singen und auf musikalischen Instrumenten zu spielen[71]. Mitten im Tempel steht ein Thronsessel auf fünf Stufen, auf dem ein Götzenbild aus Kupfer sich befindet[72]. — In Mombeg (Hierapolis) gab es einen Tempel der Venus[73], eben so gab es auf dem Berge Thïthelah[74]

---

(1) P. M. As. وجدرانه. — (2) Fehlt in P. M. As.

للزهرة عظيم البنا بنتْه الملكة ملونطرة [قلوبطرة] (1) — فاذا كانت الزهرة
فى شرفها اتوا الى الهيكل يوم الجمعة وطافوا بالصنم وعليهم البياض وبايديهم
المعازف والعِيدان ومعهم عجوز شمطى ماجنة يطوفون بها حول الصنم
قايلين قولاً معناه قد جيناك أيّها الربّة المطربة السعيدة الماجنة (2)
المسرورة زوجة الشمس والقمر من الثور والميزان قد قرّبنا اليكى ما
يشبهك بياضاً كبياضك ماجنة كمجونك ظريف كظرفك (3) فتقبّلها منّا
ثم ياتونِ بالحطب ويجعلونه حول العجوز ثم يحرقونها ويحثّوا رمادها
على الصنم — ومن العجايب ايضا بمصر ابو الهول الصنم وهو

---

in Andalus (Spanien) einen grossartigen Tempel der Venus, den die Königin Kleopatra [75] erbaut hat. — Wenn die Venus ihren Culminationspunkt erreicht hat [76], kommen die Ssabier an einem Freitag in den Tempel derselben und tragen das Idol herum [77]. Sie sind dabei weiss gekleidet [78] und tragen musikalische Instrumente und Zweige in den Händen [79]. Sie bringen ein ausgelassenes [80] Weib, dessen Haare ins Graue fallen, mit und führen es um das Götzenbild, indem sie Worte sprechen, deren Sinn folgender ist: «Wir sind zu dir gekommen, o du aufregende, beglückende, ausgelassene und freudige Herrin [81], Gattin der Sonne und des Mondes, vom Stiere und der Wage [82]! Wir bringen dir ein Opfer dar, welches dir ähnlich ist, weiss wie du, ausgelassen wie du und lustig wie du [83]; nimm es von uns gütig auf». Sie bringen dann Holz und legen es um das Weib und verbrennen es. Ihre Asche streuen sie auf das Idol [84].

Zu den wunderbaren Dingen gehört auch das Götzenbild

---

(1) In H. fehlen die letzten 3 Worte u. in P. M. As. fehlt das letzte Wort.
(2) H. المناجة. — (3) Die letzten beiden Worte fehlen in P. M. As.

صورة الزهرة ناظرة الى مصر(1) وتزعم الصابية بانها(2) اعطتهم الطرب والفرح
للنسا والرجال والشباب والاطفال وهى من العجايب الغريبة الشكل ؛

§. 7.

ومن الهياكل العجيبة هيكل عطارد وهو مسدّس الشكل فى جوف
مربّع مصوّر الجدران بصور الغلمان الحسان بايديهم قضبان خضر وصحايف
مكتوبة بتمجيدة منشورة — ومن بيوت عطارد ايضا بيت بصيدا(3) وبيت
بفرغانة(4) يسمّى كاوشان شاه(5) بناه احد ملوك(6) الطبقة الاولى من

Abû-l-Haul (der Sphinx) in Aegypten, welches das Bild der Venus ist, das nach Aegypten hinschaut [85]. — Die Ssabier glauben, dass die Venus die Frauen und die Männer, die Jünglinge und die Kinder mit Freude und Fröhlichkeit beschenkt hätte [86]. — Jenes Bild (in Aegypten) gehört zu den wunderbaren und seltsamen Gestalten.

§. 7.

Zu den wunderbaren Tempeln gehört der des Mercur. Dieser Tempel hat eine sechseckige Form mit einem inscribirten Viereck [87]. Auf seinen Wänden sind schöne Jünglinge abgebildet, die in den Händen grüne Zweige und Hefte halten, die mit offenen Lobgesängen beschrieben sind [88]. — Zu den Tempeln des Mercur gehört auch ein solcher in Ssaîdâ [89] und ein anderer in Fergânah, genannt Kâwuschân-Schâh, den einer der persischen Könige aus der ersten Dynastie nach dem Namen

(1) Die letzten 3 Worte fehlen in P. M. As. — (2) Statt der letzten 3 Worte hat H. ولهدا u. P. فلهذا. — (3) H. بصندا. — (4) P. بفرغانيه. — (5) H. شاد. — (6) P. M. As. ملوك القبط وهم.

الفرس على اسم عطارد واخربه المعتصم ـ وفى وسط هذا الهيكل
كرسىّ على اربع درج مستديرات على حكم الدايرة(1) وله اربعة ابواب
واذا كان يوم الاربعا والكاتب(2) فى شرفه اتوه ومعهم شابّ كاتب اسمر
متادّب ثم يزيلون عقله ويخرسونه ويمثلونه بين ايدى(3) الصنم ويقولون
ايّها الربّ الظريف(4) جيناق بشخص ظريف(5) مثلك وبطبعك(6) فتقبّل منّا
ثم يقسمون جسم ذلك الشابّ قسمين طولا(7) ويربعونه(8) ويرفعون(9)
كل قطعة على خشبة ويضرم(10) فيها النار حتى يحترق هو والخشبة ويضربون

---

des Mercur erbaut und den (der Chalif) Mo'tassem zerstört hat[90]. — Mitten in diesem Tempel steht ein Thronsessel auf vier Stufen, die ihn cirkelförmig rings umgeben. Der Tempel hat auch vier Pforten[91]. An einem Mittwoch, wenn der Schreiber (oder: der Planet, Mercur)[92] seinen Culminationspunkt erreicht hat[93], kommen die Ssabier (in seinen Tempel) und bringen einen braunen, feingebildeten Jüngling, der ein Schreiber war, mit[94]. Sie berauben ihn seines Verstandes, indem sie ihm einen Humpen Wein zu trinken geben, stellen ihn vor das Götzenbild und sprechen folgendes: «O du gewandter Herr! wir sind zu dir mit einem Mann gekommen, der so gewandt ist, wie du, und der deinem Wesen ähnlich ist[95]; nimm ihn von uns gütig auf». Sie zertheilen dann den Körper dieses Jünglings der Länge nach in zwei Theile, worauf sie ihn viertheilen; dann legen sie jedes Stück davon auf Holz, unter das sie Feuer legen, bis jene Stücke nebst dem Holze verbrennen. Die Asche des Opfers streuen sie auf das Gesicht des

---

(1) Die letzten 3 Worte fehlen in H. — (2) P. u. P. M. As. والكوكب. — (3) H. u. P. قدام. — (4) الظريف fehlt in H. u. in P. M. As. — (5) Fehlt in P. — (6) Fehlt in P. M. As. — (7) Fehlt in P. M. As. — (8) H. وعرضا. — (9) H. ونرفع. — (10) H. ونضرم.

برماده وجه الصنم وهذا الصنم يصنعونه من جميع (1) المعادن ومن فخّار
صينىّ مجوّفا ويلقّون فى جوفه زيبقًا كثيرا ؛

§. 8.

ومن الهياكل هيكل القمر وهو مخمّس الشكل والجدران محدَّد الاعلى
كثير كتابات الذهب والفضة وصفايحها والتمويه بها (2) وفى وسطه كرسىّ
فوق ثلث درجات وعليه صنم من فضّة خالصة — ومن بيوت القمر بيت
بلخ ويسمى كوبهار (3) بناه بنو جهر [منوجهر] ثم صيّرته الفرس لما
تمجّست بيتا للنار وكان الموكّل بسدنته برمك واليه نسبت البرامكة

Götzenbildes[96]. — Dieses Idol verfertigen sie aus allen Metallen und aus chinesischem Thon und machen es inwendig hohl. In diese Höhlung giessen sie viel Quecksilber hinein[97].

§. 8.

Zu den Tempeln der Ssabier gehört auch der Tempel des Mondes. Dieser hat eine fünfeckige Form[98]; die spitzauslaufende Wand ist reich an goldenen und silbernen Inschriften, deren Tafelwerk und die Uebertünchung überhaupt aus Silber ist[99]. Mitten im Tempel steht ein Thronsessel auf drei Stufen, auf dem ein Götzenbild aus reinem Silber sich befindet[100]. — Zu den Tempeln des Mondes gehört der in Balch, genannt Kûbehâr. Menûgehr[101] hat diesen Tempel erbaut und die Perser haben ihn in ein Pyräum verwandelt, nachdem sie den Magismus angenommen hatten. Der Vorsteher der Priesterschaft in diesem Tempel war Barmak, von dem die Barmakiden her-

---

(1) Cod. L. ساير. — (2) Die letzten 3 Worte fehlen in P. M. As. — (3) P. كوهار u. H. كوبها.

وكان كاتبا لعبد الملك بن مروان — وكان بحرّان بيتا للقمر ويقال انه كان
قلعتها ويسمى المدرق (1) ولم يزل عامرًا الى ان اخربته التتار (2) . . . . .
فاذا كان القمر فى شرفه اتوا الى الهيكل لابسين البياض ومعهم مجامر
الفضّة واوانى الفضّة وشبك الصيد متوشّحين (3) بها ومعهم رجل ادم كبير
الوجه وهم يقولون كلاما هذا معناه يا بريد الاله (4) يا اخا الشمس
المنيرة يا خفيف الخمس الدرارى (5) العلوية جيناك نقرّب (6) اليك ما يشبهك
ويرقصون ثم يوقفون الرجل مربوطا (7) قدّام الصنم (8) ويرشقونه بالنبل

---

stammen[102]), und welcher Sekretär bei Abd-l-Malik ben Merwân war. — Auch in Harrân war ein Mondtempel, genannt el-Modareq, von dem man sagte, dass er die Citadelle der Stadt bildete. In diesem Tempel hat man nicht aufgehört Gottesdienst zu halten, bis die Tartaren ihn zerstörten[103]) ....— Wenn der Mond seinen Culminationspunkt erreicht hat[104]), kommen die Ssabier in den Tempel desselben, weiss gekleidet, mit silbernen Räucherpfannen und silbernen Gefässen in den Händen und mit Fischernetzen umwunden[105]). Sie bringen einen weissen Mann, welcher ein volles Gesicht hat[106]), mit und sprechen ein Gebet, dessen Sinn folgender ist: «O du Vorläufer Gottes, Bruder der leuchtenden Sonne, Verdunkeler der fünf funkelnden höheren Planeten[107]). Wir sind zu dir gekommen und bringen dir ein Opfer dar, das dir ähnlich ist». Sie tanzen dann und legen jenen Menschen gebunden[108]) vor das Götzenbild hin und schiessen auf ihn so lange

---

(1) P. M. As. المزرق. — (2) P. النار. — (3) H. متوحّشين. — (4) Fehlt in H. — (5) P. M. As. الدارى. — (6) Leid. ننقرب. — (7) Fehlt in P. u. P. M. As. — (8) P. u. P. M. As. schieben hier مربعا مربوطا ein.

حتى يموت ثم يلطخون الصنم بدمه — فهذا ما حكاه عنهم انسان من قرايبهم(1) والله اعلم ؛

§. 9.

وقيل ان الصابية(2) قسمان احدهما القايلون بالهياكل وهم عبدة الكواكب والاخرون القايلون بالاشخاص وهم عبدة الاصنام فاما القايلون بالهياكل فانهم يزعمون انهم اخذوا ذلك عن عاديمون وهو شيث النبى ابن ادم عليه السلام(3) وقد كذبوا فيما زعموه(4) وعاديمون اخذه عن اخنوخ وهو(5) هرمس الهرامسة وهو ادريس(6) وقد كذبوا فى

Pfeile ab, bis er stirbt. Mit seinem Blute bestreichen sie das Idol[109]. — Dieses hat ein Mann erzählt, der ihnen nahe stand, und Gott allein kennt die Wahrheit![110].

§. 9.

Man sagt: die Ssabier theilen sich in zwei Zweige, von denen der eine die Verehrung der Behausungen (d. h. der Sterne, welche die Wohnsitze der Sterngeister sind[111]) annimmt, und diese sind Sterndiener, und der andere sich zu den Figuren bekennt, und diese sind Götzendiener. Was die Erstern anbetrifft, so behaupten sie, dass sie ihre Lehre von 'Adîmûn (Agathodämon) — dieser ist der Schîth (Seth), der Sohn des Adam[112], Friede sei über ihm — empfangen hätten, — worin sie aber lügen — und dass dieser jene von Achnuch (Enoch) — dieser ist Hermes Trismegistos, der mit Idrîs identisch ist — empfangen habe. Diese Behauptungen der Ssabier sind aber

---

(1) H. فهذا ما حكى عنهم من قربانهم u. P. حكى عنهم من قرايبهم. — (2) H. قال والصابية. — (3) Die letzten 4 Worte finden sich in den Cod. P. u. P. M. As. hinter ادريس. — (4) Die letzten 4 Worte fehlen in H. — (5) اخنوخ وهو fehlt in P. M. As. — (6) وهو ادريس fehlt in H.

قولهم واما الاخرون فيزعمون ان الاصنام صور روحانيّات الكواكب
وفى الصابئة من اعتقد وجوب الكواكب لدورانها (1) فهم القائلون بالاكوار
والادوار وهؤلا زعموا ان المعبود واحد وكثير اما الواحدة (2) والوحدانية (3)
ففى الذات والازل واما الكثرة فلانّه يكثر [يتكثر] بالاشخاص فى راى
العين والى مثل هذا اشار الفقير الحريرىّ المعروف بابن اسرايل فى
عصرنا هذا وكان شاعرًا فقيرًا فقال فى قصيدة له (4) شعر

انت (5) حقيقة كل موجود (6) بدنًا (7)
وجميع هذا الكاينات توهّم (8)

---

lügenhaft. — Was aber die Letztern anbetrifft, so glauben sie, dass die Idole die Bilder der Sterngeister wären [113]. — Unter den Ssabiern giebt es auch solche, die an die Nothwendigkeit der Sterne zur Bildung ihres Cirkellaufes glauben; sie sind es daher, welche an die (endlosen) Kreisläufe und Perioden glauben [114]. Diese Ssabier behaupten auch: der angebetete Schöpfer sei einzig (einfach) und vielfach. Was die Einheit und die Einzigkeit anbetrifft, so liege dies in dem Wesen und in der Ewigkeit (Gottes); die Vielfachheit aber rühre daher, weil er sich durch die körperlichen Gestalten vor den Augen der Menschen vervielfache [115]. Darauf Bezug nehmend deutet der Faqîr el-'Harîrî, genannt Ibn-Isrâîl in unserer Zeit, der ein dichterischer Faqîr war [116], hin. Er sagt nämlich in einer Qassîdeh:

«Du bist die Wesenheit alles Existirenden dem Körper nach [117],
Und alles dieses, die entstandenen Dinge nämlich, denkt» [118].

---

(1) H. u. P. M. As. لذواتها. — (2) P. M. As. الواحد. — (3) P. والواحدية.
(4) Von فى عصرنا — له fehlt in P. M. As. — (5) Ib. انتم. — (6) Ib. موجد.
(7) P. بدا, H. برا, P. M. As. بدبا u. L. بدنا. — (8) P. M. As. توهّموا.

وقال ايضا فى قصيدة له شعر

وما انت عزّ الكون بل أنت عينه

ويفهم هذا السر من هو دائق(1)

وله فى هذا المعنى شعر كثير(2) ،،

§. 10.

وعند الصابئة ان المدبّرات السبع هى التى تودى الاثار الى العناصر(3) فتقبلها العناصر فى اركانها [ارحامها] فيحصل(4) من ذلك المتولدات الثلاث ثم ان طبيعة الكل تحدث على(5) مضى كل(6) ستة

In einer andern Qassîdeh sagt er:

«Nicht bist du die Kraft des Daseins, sondern du bist die Wesenheit desselben[119];

Dieses Mysterion versteht aber nur derjenige, welcher ein Thor ist»[120].

In diesem Sinne hat er viele Gedichte geschrieben[121].

§. 10.

Dieselben Ssabier behaupten: die sieben Planeten, welche die Welt regieren, sind diejenigen, welche die Wirkung in die Elementarstoffe bringen; dieselben nehmen dann jene in ihre Mutterleiber auf[122], woraus dann die drei entstandenen Dinge sich entwickeln[123]. — Ferner behaupten sie: die Allnatur bringe nach Verlauf von je 36000 Jahren Paare[124] von jeder

(1) H. ذائق; in P. M. As. fehlt von وقال — دائق. — (2) In H. u. P. M. As. fehlt von وله — كثير. — (3) P. M. As. بادى الاثار العناصر. — (4) Fehlt in P. M. As. — (5) P. u. P. M. As. عن. — (6) كل fehlt in H. u. P. M. As.

وثلثين الف سنة روحين [زوجين] من كل نوع من اجناس الحيوان ذكر
وانثى يكون عنهما نسل وتوالد كذلك ابدا وقالوا ان الخيرات والشرور
والحيوانات النافعة والضارّة واقعة ضرورة باتّصالات الكواكب بسعودها
ونحوسها واجتماعات العناصر صفوها وكدرها ومن الصابئة من اعتقد حدوثها
وانها مخلوقة للاله الاكبر خالقها وخالق (1) لاحوال العالم الذى هو عالمنا
وعلى كل (2) الحالتين (3) فالقوم اشتغلوا بعبادتها عن عبادة مدبّرها
ومدبّر افلاكها ومقدّر حركاتها ومسيّرها فنسأل الله العفو والعافية من
هذه البدع ؛

Art der Thiergeschlechter Männchen und Weibchen hervor, durch welche die Fortpflanzung und die Forterzeugung auf diese Weise endlos geschieht [125]. — Sie behaupten ferner: das Gute und das Böse, die nützlichen und schädlichen Thiere wären durch Naturnothwendigkeit eingetretene Dinge, die durch die Conjunction der glückbringenden mit den unglückbringenden Sternen und durch die Vereinigung der reinen mit den unreinen Elementen entstanden seien [126]. — Unter den Ssabiern giebt es auch solche, welche glauben, dass die Sterne neu geschaffen wären, und zwar durch den mächtigen Gott, der ihr Schöpfer und zugleich der Schöpfer der Zustände unserer Welt ist, und zwar in allen Verhältnissen [127]. Das Volk (der Ssabier) aber beschäftigte sich mit der Verehrung der Sterne, ohne den Leiter derselben, den Leiter ihrer Sphären, den Anordner ihrer Bewegungen und den, welcher sie in Gang bringt, zu verehren [128]. Wir wollen aber von Gott Verzeihung und Unversehrtheit von diesen Irrlehren erbitten.

---

(1) P. u. P. M. As. blos خالقة. — (2) P. M. As. كلى. — (3) H. الحالين.

§. 11.

ومن كان يدين بدين الصابئة الهنود وكانت تقول بازل(1) العالم وانّه معلول بذات علّة العلل ويعظّمون الكواكب ويصوّرون لها صورا يمثّلونها بها ويسمّون كل صورة منها بدّا(2) يقرّبون اليه القرابين الف سنة ثم يتّخذون غيره والكفّار منهم الى عصرنا هذا على ذلك . . . . ومن كان يدين بدين الصابئة الفرس وكانوا فى اول الزمان موحّدة على دين نوح عليه السلام الى ان ظهر فيهم بيوراسف بدين الصابئة فاعتقدوه الف سنة وثمان ماية سنة ثم تمجّسوا(3) وعبدوا النار لما ظهر فيهم زرداشت

§. 11.

Zu denjenigen, welche sich zur Religion der Ssabier bekannten, gehören die Inder[129]. Diese glaubten an die Ewigkeit der Welt und behaupteten, dass dieselbe ihre Causalität in dem Wesen der Ursache aller Ursachen habe. — Sie verehren die Sterne und stellen sie durch verfertigte Bilder dar, von denen sie ein jedes Budd (Idol) nennen. Tausend Jahre lang bringen sie dem Einen Götzenbilde Opfer dar, dann machen sie ein anderes Bild. Die Ungläubigen unter den Indern verfahren noch bis auf unsere Zeit auf diese Weise[130] . . . . .

Zu denjenigen, welche sich zur Religion der Ssabier bekannten, gehören ebenfalls die Perser. Diese bekannten sich in der ersten Zeit zur Einheit Gottes nach der Religion Noa'hs — Friede sei über ihm, — bis Bijûrâsp[131] unter ihnen mit der Religion der Ssabier aufgetreten ist, an welche sie dann 1800 Jahre lang glaubten[132], darauf nahmen sie den Magismus an und verehrten das Feuer, nachdem der Perser Zer-

(1) H. u. P. بان. — (2) P. M. As. بدنا. — (3) H. رجعوا.

الفارسىّ فلم يزالوا مجوسا الى ان انقرضت(1) دولتهم زمن عثمان بن
عفّان رضى الله عنه فى سنه اثنين وثلثين ومن كان يدين بدين
الصابئة ملوك العراق الاول وهم الكلدانيّون(2) الذين نهجوا لاجل(3) [لاهل]
الشق الغربى الطريق الى تدبير الهيكل لاستجلاب قوى الكواكب واظهار
طبايعها ومطارح اشعّتها عليها بانواع القرابين المولّفة وضروب التدابير
المخصوصة بها فظهرت منهم الافاعيل الغريبة والنتايج العجيبة من انشاء
الطلسمات وغيرها من السحرة(4) والكهانة والتنجيم ومن كان يدين
بدين الصابئة اليونان وكانت تعظّم الكواكب وكذلك الروم من(5) بعدهم

---

dascht (Zoroaster) unter ihnen aufgetreten war. Sie blieben dem Magismus ergeben, bis ihr Reich zur Zeit des 'Othmân ben 'Affân — Gottes Gnade über ihm — im Jahre 32 vernichtet wurde.

Zur Religion der Ssabier bekannten sich ferner die früheren Könige von 'Irâq. Diese sind die Chaldäer, welche den Bewohnern der westlichen Hälfte den Weg gezeigt haben zur Leitung der Behausungen[133], damit man die Kräfte der Gestirne herunterziehen, die innere Natur derselben zum Vorschein bringen und die Werfung ihrer Strahlen bewirken könne, und zwar durch die verschiedenen Arten der damit verbundenen Opfer und durch die Weisen der Leitungen, welche den Gestirnen eigenthümlich sind[134]. Von ihnen sind dann daher jene sonderbaren Verrichtungen und jene wunderbaren Ergebnisse entstanden, wie z. B. die Talismane und andere Dinge, wie Zauberei, Divination und Astrologie[135].

Zur Religion der Ssabier bekannten sich auch die Jûnân (Griechen), welche die Sterne verehrten; dasselbe thaten die

---

(1) P. M. As. انقضت. — (2) H. u. P. M. As. الكلدانيين وهم. — (3) H. الاجلّ لاجل. — (4) P. u. Leid. السحر. — (5) P. M. As. ومن.

الى ان ملك قسطنطين فرفض دين (1) الصابئة ودان بالنصرانيّة
ومن كان يدين بدين الصابية القبط وكانت تعبد الاصنام المثّلة باشخاص
الكواكب وتدبير (2) الهياكل ثم تنصّروا عند ظهور النصرانيّة ومن كان
يدين بدين الصابئة العرب وكان حمير تعبد الشمس وقصّة الهدهد
وبلقيس شاهدة بسجودها وسجود قومها للشمس (3) ثم تهوّدت حمير وكنانة
كانت تعبد القمر ثم تهوّدت ولخم وجذام عبدوا المشترى واسد عبدت
عطارد. وطسم (4) الدبران (5) وقيس عبدت الشعرى العبور وطىّ عبدت

Rûm (Römer) nach ihnen bis auf Constantin, der sich vom Ssabismus losgesagt und sich zum Christenthum bekannt hat [136].

Zur Religion der Ssabier bekannten sich ferner die Kopten. Diese verehrten die Götzenbilder, welche nach den Figuren der Sterne und nach der Leitung der Behausungen dargestellt waren [137]. Die Kopten gingen dann zum Christenthum über, als diese Religion auftrat.

Zur Religion der Ssabier bekannten sich endlich die Araber [138]. Der Stamm 'Himjar verehrte die Sonne, und die Erzählung vom Wiedehopf und der Belqîs sind Zeuge dafür, dass diese sowohl, als ihr Volk die Sonne verehrt haben [139]. Die 'Himjariten sind nachher zum Judenthum übergegangen. Der Stamm Kenânah verehrte den Mond und ist ebenfalls zuletzt zum Judenthum übergegangen. Die Stämme Lachm und 'Godsâm beteten den Jupiter an, der Stamm Asad den Mercur, Thasm die Hyaden [140], Qaîs den Sirius und Thajj den

(1) Die letzten beiden Worte fehlen in P. M. As. — (2) P. M. As. وتدبير. (3) Fehlt ib. — (4) P. ومنسم, in H. ist eine Lücke für ein Wort. — (5) Die letzten beiden Worte fehlen in M. P. As.

سهيلاً ثم عبدوا الاصنام بعد ذلك واعتذروا بعد ذلك بقولهم ما نعبدهم
الا ليقرّبونا الى الله زلفى (1) ولم يعتقدوا انها خالقة ولا مدبّرة ولكن على
ضرب مما كانت الصابئة تفعله فى تعظيم الاصنام والاصنام المعبودة لهم (2)
ودّ وكان لكلب بدومة الجندل وسواع لهذيل. ويغوث لمراد وعطيف (3)
ويعوق لهمدان ونسر لال (4) ذى الكلاع من حمير وكلها اسما رجال صالحين
من قوم (5) فلما هلكوا اوحى الشيطان الى قومهم ان انصبوا فى مجالسهم
التى كانوا يجلسون عليها اصناما وسموها باسمايهم ولم تعبد اذا حتى
ذهبوا (6) اوليك ونسخ العلم بهم (7) ::

Soheil (Canopus); sie beteten diese Götzenbilder an und entschuldigten sich, indem sie sagten: «wir verehren diese blos desshalb, damit sie uns Gott ganz nahe bringen mögen»[141]. Sie glaubten aber nicht, dass jene Götzenbilder schaffend oder leitend wirken. Ihre Verfahrungsweise ist daher dieselbe, wie die der **Ssabier** hinsichtlich der Verehrung der Götzenbilder[142]; Zu den Götzenbildern der Araber gehört **Wadd**, das dem Stamme **Kalb** in **Dûmah-el-Gandal** gehörte, ferner **Sûwâ'** dem Stamme **Hodsail**, **Jagûth** den Stämmen **Morâd** und **'Athîf**, **Ja'ûq** dem Stamme **Hamdân**, und **Nasr** dem Stamme **Dsû-l-Kalâ'** im Lande **'Himjar**[143]. Alle diese Götzen sind Namen von rechtschaffenen Männern unter ihren Genossen. Als sie aber gestorben waren, gab der Satan ihren Leuten ein, dass sie Bilder in den Sitzungsörtern aufstellen möchten, wo jene gesessen hatten. Sie nannten dann diese Götzenbilder nach dem Namen jener Männer[144]. Diese Bilder aber wurden nicht eher verehrt, als bis jene Männer dahingegangen waren und die nähere Kenntniss von ihnen verwischt war[145].

---

(1) H. ليكونوا واسطة بيننا وبين الله. — (2) Statt d. letzten 3 W. hat P. M. As. لهم هم يغوث وود ويعوق وسواع ونسر لال فمنهم. — (3) Leid. وعطف. — (4) H. ونسر لال. — (5) من قوم fehlt in H. u. P. M. As. — (6) P. ذهب. — (7) L. منهم.

§. 12.

واما قول الصابئة فى اتّخاذهم الهياكل انهم لما علموا ان للعالم صانعا
مقدّسا منزّها عن صفات الحدثان وجب عليهم العجز عن ادراك جلاله
فتقرّبوا اليه بالمقرّبين لديه وهم الرحانيّون يعنون الملائكة ليكونوا شفعاء
ووسايط لهم عنده وزعموا انهم المدبّرات للكواكب السيّارة فى افلاكها
وهى هياكلها فلكل روحانىّ هيكل ولكل هيكل فلك ونسبة الروحانىّ الى
الهيكل نسبة الروح الى الجسد ثم قالوا ولا بدّ للمتوسّط ان يرى فيتوجّه
اليه ويستعاذ منه ففزعوا الى الهياكل التى هى السيّارة فتعرّفوا اولا

---

§. 12.

Die Auseinandersetzung der Ssabier in Bezug auf ihre Verehrung der Behausungen ist folgende: nachdem sie (die Ssabier) gemerkt haben, dass die Welt einen heiligen Schöpfer hat, der frei ist von allen Eigenschaften der geschaffenen Dinge, mussten sie die Unmöglichkeit erkennen, zur Majestät Gottes zu gelangen. Sie suchten daher sich ihm durch Solche zu nähern, die ihm nahe stehen, und diese sind die geistigen Wesen, — sie meinen nämlich die Engel, — damit diese ihre Fürsprecher und Vermittler bei Gott sein möchten[146]. Sie glauben, dass jene geistigen Wesen die Leiter der Wandelsterne in deren Himmelskreisen wären und dass diese die Behausungen jener wären; denn jedes geistige Wesen hat eine Behausung und jede Behausung einen Himmelskreis. Die Beziehung aber des geistigen Wesens zu der Behausung sei die des Geistes zum Körper[147]. Ferner sagen sie: es sei nothwendig, dass der Vermittler gesehen werde, damit man sich an ihn wende und zu ihm Zuflucht nehme. Sie suchten daher Hülfe bei den Behausungen, welche die Planeten

بيوتها وثانيا مطالعها ومغاربها وثالثا اتصالاتنها(1) على اشكال الموافقة والمخالفة ورابعا تقاسيم الايام والليالى والساعات عليها وخامسا تقدير الصور والاشخاص والاقاليم عليها وكانوا يسمونها اربابا والهة والله سبحانه وتعالى ربّ الارباب واله الالهة وزعموا انها المفيضة على الباقين انوارها والمظهرة فيهم اثارها وكانوا يتقرّبون الى الهياكل تقرّبا الى الروحانيّين ليقرّبونهم(2) الى البارى سبحانه وتعالى لاعتقادهم أنّ الهياكل أبدانهم ولا شكّ انّ مَن تقرّب الى شخص حىّ فقد تقرّب الى روحه(3) ؛

---

sind[148]. Sie erforschten nun erstens die Stationen derselben, zweitens ihren Auf- und Untergang, drittens ihre Verbindungen nach den Formen der Conjunctionen und Oppositionen, viertens die Eintheilung der Tage, Nächte und Stunden nach ihnen, fünftens die Anordnung der Bilder, Figuren und Klimata nach ihnen[149]. Sie nannten die Sterne Herren und Götter; Gott aber — wir preisen ihn und erhaben ist er — (nannten sie) Herr der Herren und Gott der Götter[150]. Sie glauben, dass die Planeten es sind, welche ihr Licht auf die übrigen Wesen ergiessen und welche auf dieselben ihre Wirkungen offenbaren[151]. Sie pflegen zu suchen, sich den Behausungen zu nähern, wie man sich den geistigen Wesen zu nähern sucht, damit diese sie dem Schöpfer — wir preisen ihn und erhaben ist er — nahe bringen; denn sie glauben, dass die Behausungen die Körper jener geistigen Wesen seien; es ist aber kein Zweifel, dass derjenige, welcher sich einer lebendigen Persönlichkeit nähert, sich auch dem Geiste derselben nähert[152].

---

(1) P. اتصالاتنهم u. P. M. As. اتصالها. — (2) P. لتقربهم. — (3) In P M. As. fehlt von ان الهياكل — روحه, wofür nur الهياكل بابدانهم steht

§. 13.

واما الفرقة الاخرى عبدة الاصنام فقالوا فى سبب عبادتهم الاصنام انه لما كان لا بدّ من متوسّط يتوسّل به ويستشفع به وكانت الروحانيات التى هى الملائكة(1) الوسايل والوسايط وكنا لا نراها ولا نُواجِهُها(2) ولا يستحقّ(3) التقرّب اليها الّا بهياكلها التى هى الكواكب والهياكل قد ترى فى وقت ولا ترى فى وقت اخر لان لها افولا وطلوعا وظهورا بالليل وخفا بالنهار فلم يصف لنا التقرت(4) بها والتوجّه اليها فلا بدّ من صور واشخاص موجودة(5) قايمة منصوبة نصيبًا عيانًا نعبدها ونتقرب بها

§. 13.

Was aber die andere Abtheilung der Ssabier, nämlich die Götzendiener anbetrifft, so geben sie folgenden Grund ihrer Verehrung der Götzen an: ein Vermittler ist nothwendig durch den man (bei Gott) vermittelt und befürwortet werde; die geistigen Wesen aber, — und diese sind die Engel, — sind eben die Annäherer und die Vermittler. Diese geistigen Wesen zu sehen, uns an sie zu wenden und uns ihnen zu nähern, können wir aber nur mittelst ihrer Behausungen, welche die Sterne sind; da aber diese zu einer Zeit sichtbar und zur andern unsichtbar sind — denn sie gehen auf und unter, scheinen in der Nacht und sind am Tage verborgen —: so können wir uns durch sie (dem geistigen Wesen) nicht nähern und uns auch nicht an sie wenden. Daher seien Bilder und Gestalten nothwendig, welche Existenz haben, dastehen und vor unsern Augen aufgestellt sind. Wir verehren diese Bilder und wir suchen uns durch sie den Behausungen zu nähern und uns durch sie Zutritt zu denselben

(1) Die letzten 3 Worte fehlen in P. M. As. — (2) Die letzten beiden Worte fehlen ib. — (3) Ib. u. H. نستحقّ. — (4) P. M. As. التقريب. — (5) P. M. As. صورة اشخاص موجّهة.

ونتوسل الى الهياكل بها لتقرّبنا (1) الى الروحانيّات فيقرّبونا الى الله تعالى فاتّخذوا اصناما وزعموا انها على اشكال الهياكل السبعة كما تقدّم القول به ٭

§. 14.

Aus dem neunten Capitel des ersten Buches.

والقبط تزعمون انّهما والهرم الصغير الملوّن قبور وان الهرم الشرقى فيه قبر سوريد [سوريد] الملك والهرم الغربى فيه اخوه هرجيب والهرم الملوّن فيه افروبين بن هرجيب والصابية تزعم انّ احدهما قبر اغاذيمون [اغاثاديمون] الذى هو شيث النبى عليه السلام والاخر قبر هرمس وهو

---

zu verschaffen, damit die Behausungen uns den geistigen Wesen nahe bringen und diese uns wiederum Gott — erhaben ist er — nähern möchten[153]. Sie verfertigen daher Götzenbilder und glauben, dass dieselben nach der Form der sieben Planeten seien, wie schon vorher auseinander gesetzt wurde[154].

§. 14.

Die Kopten behaupten, dass die beiden grossen Pyramiden und die kleine gefärbte Pyramide Gräber wären, dass nämlich die östliche Pyramide das Grab des (ägyptischen) Königs Sûrîd[155] sei, die westliche das des Bruders desselben, Hergîb[156], und dass die gefärbte Pyramide das Grab des Afrûbîn[157] ben Hergîb sei. Die Ssabier aber behaupten: die eine Pyramide sei das Grab des Agathodämon, welche mit dem Propheten Schîth (Seth) — Friede sei über ihm — identisch ist, die andere das des Hermes, welcher mit dem Propheten Idrîs (Enoch)

---

(1) Petr. M. As. منصوبة يعبدونها ويتقرّبوا بها ويتوسّلون الى الهياكل بها ليقرّبنا.

ادريس النبى عليه السلام والملون قبر صاحب [صابى] بن هرمس
واليه ينسب الصابية وهم يحجّون اليها ويذبحون عندها الديكة ويزعمون
انهم يعرفون عند اضطرابها [و]حالة الذبح ما يريدون عمله [علمه] من
الامور المغيّبة ؛

§. 15.

(Ib.)

ومن المبانى العجيبة الحصن المعروف بالحصر [بالحضر] وهو حصن مبنىّ
بالرخام تسكنه ملوك الصابية بنا [بناه] الشاطرون الجرمقانىّ بالموصل ولاحد
ملوكهم خبر مع سابور [شابور] بن اردشير ؛

— Friede sei über ihm — identisch ist, und die gefärbte Pyramide sei das Grab des Ssâbî, des Sohnes des Hermes, von dem die Ssabier sich herleiten[158]. Diese wallfahren zu den Pyramiden und schlachten bei denselben eine Henne. Sie glauben, dass sie aus den Bewegungen der Henne und aus dem Zustande des Opfers das erfahren können, was sie von den verborgenen Dingen zu wissen wünschen[159].

§. 15.

Zu den wunderbaren Bauten gehört die Burg, genannt el-'Hadher[160]. Dieses ist eine aus Marmor erbaute Burg, welche die ssabischen Könige bewohnt haben[161], und welche der 'Gerâmiqanische Schâthrûn in Maussil erbaut hat[162]. — Von einem ihrer Könige giebt es eine Erzählung mit Schâbûr ben Ardeschîr[163].

§. 16.

Dimeschqî spricht von der verschiedenen Beschaffenheit der Metalle und deren Classificirung, dann zählt er die sieben Hauptmetalle auf, wie Gold, Silber u. s. w. und bemerkt:

§. 16.

Aus dem ersten Capitel des zweiten Buches.

وهذه السبعة (للمعادن) على صفات الدرارىّ السبعة تزعم الصابية فى
الوانها وطبايعها وصفاتها وخواصّها فالذهب ...... وهو من قسم الشمس
فى اللون والوجاهة والشرف.... والصابية تزعم ان الفضّة من قسيم
القمر.... والأسرب ويقال الاسرف بالفا وهو الرصاص الاسود.......
وهذا المعادن تزعم الصابية انّه من قسيم زحل مظلم الجسد نيّر الروح
مفسد لما مازجه من المعادن.... ومن تختّم بالرصاص نقص بدنه....
واما القصدير... وهو من قسيم المشترى بزعم الصابئة... ولما النحاس
...وهو من قسم الزهرة بزعم الصابئة..... والحديد من قسم المرّيخ
بزعم الصابية ؛؛

Diese sieben (Metalle) sind, nach der Ansicht der Ssabier[164], nach den Eigenschaften der 7 glänzenden Sterne, in Bezug auf ihre Farben, Natur, Qualität und Eigenthümlichkeiten[165]. Das Gold . . . gehört zum Antheil der Sonne, hinsichtlich der Farbe, des innern Gehaltes und des Adels[166]. . . . Die Ssabier glauben, dass das Silber zum Antheil des Mondes gehöre[167]... Usrub — Manche sprechen es Usruf aus, mit einem Fe — ist schwarzes Blei . . . Von diesem Metalle glauben die Ssabier, dass es zum Antheil des Saturn gehöre[168], dass es ferner von dunklem Körper und hellem Geiste (Klange)[169] sei und dass es die mit ihm vermengten Metalle verderbe.... Der Körper desjenigen, welcher sich einen Siegelring aus Blei aufsetzt, nimmt ab[170] . . . . . Was das Zinn anbetrifft . . . ., so gehört es nach der Ansicht der Ssabier zum Antheil des Jupiter[171] . . . . Das Kupfer . . . . gehört nach der Ansicht der Ssabier zum Antheil der Venus[172] . . . . . . Das Eisen gehört nach der Ansicht der Ssabier zum Antheil des Mars[173].

§. 17.

Aus dem zweiten Capitel desselben Buches.

قال اصحاب الكلام فى الآثار العلويّة ان العلّة الفاعلة للجواهر المعدنيّة دوران الفلك وحركات الكواكب والعلّة التماميّة هى المنافع التي ينالها الانسان والحيوان ؛

§. 18.

Aus dem achten Capitel des siebenten Buches.

... حرّان ونسبت الى بناء أرّان ابن ازر ابو ابراهيم الخليل عليه السلام وكانت حرّان مدينة الصابئة ويقى لهم من الآثار المدوّر وهى القلعة وكانت هيكلا للقمر ولم تزل الصابئة بها الى سنة اربع وعشرين

---

§. 17.

Es sagen diejenigen, welche von den höheren Erscheinungen handeln, dass die auf die Metall-Substanzen wirkende Ursache die Kreisung der Sphären und die Bewegungen der Sterne wären und dass die vollendete Ursache die Vortheile wären, die der Mensch und die Thiere erlangen[174].

§. 18.

Dimeschqî zählt verschiedene Städte Mesopotamiens auf und erwähnt unter Anderem auch:

Harrân. Die Gründung dieser Stadt wird auf Arân, einen Sohn des Azar (Tara'h), des Vaters Ibrâhîms, des Geliebten — Friede sei über ihm — zurückgeführt[175]. Harrân war eine Stadt der Ssabier, denen in dieser Stadt von alten Monumenten nur die Rotunde übrig geblieben ist, das ist die Citadelle, die ein Mondtempel war. Die Ssabier blieben daselbst bis zum Jahre

واربع مایة ففتح المصریّون هذا الهیکل ولم یکن بقی للصابئة هیکل سواه
وبحرّان نهر یسما الجلّابی ؛

§. 19.

(Ib.)

مدینة جبله [جَبَلَة] ابن الأَیْهَم الغَسّانی حُدِّدت باسمه فی صَدْر الاسلام
وکانت مدینة عادیّة بناها الصابیة ؛

§. 20.

Aus dem zweiten Capitel des zehnten Buches.

وکان الروم لا تعرف النصرانیّة وانّما کانوا علی دین الصابیة لهم هیاکل
فیها اصنام یزعمون انّها علی هیئة الکواکب الی ان ملك قسطنطین
بن هیلان ؛

---

424 (1032); dann haben die Aegypter diesen Tempel erobert[176] und es blieb dann den Ssabiern kein anderer Tempel ausser diesem. In Harrân giebt es einen Fluss, Namens 'Gellâbî[177].

§. 19.

Dimeschqî zählt die Städte in der Meeresgegend von Syrien auf und erwähnt unter Anderem:

Die Stadt 'Gabalah-Ibn-el-Ahîm-el-'Asâfî, welcher dieser Name in der ersten Zeit des Islâms beigelegt wurde. Diese Stadt war eine 'aditische, welche die Ssabier erbaut haben[178].

§. 20.

Die Römer kannten das Christenthum nicht, sondern sie bekannten sich zur Religion der Ssabier. Sie hatten Tempel, in denen Götzenbilder sich befanden, von denen sie glaubten, dass sie nach der Gestalt der Sterne verfertigt worden wären, (und dies war so) bis Constantin der Sohn der Helena zur Regierung gelangte[179].

§. 21.

Aus dem fünften Capitel desselben Buches.

ومنهم النبط اولاد نبيط ابن كنعان وكان مَسَاكنهم ارض بابل واوّل
ملوكهم النمرود الاوّل اى الاكبر ومنها الكلدان والكسدان والجنبان
والجَرَامِقة والكونارين [الكوثاريون] والكنعانيون وكلهم نبط وهم الذى
شيّدوا البنا ومصّروا الأمْصار وكروا الانهار وغرسوا الاشجار واستنبطوا
العزايم والدخن والشعبده [والشعبذة] والنارنجيات [والنيرنجات] وكانوا
كلهم صابئة يعبدون الكواكب ؛؛

---

§. 21.

Dimeschqi zählt die verschiedenen Völkerschaften auf, die von Cham, dem zweiten Sohne Noah's herstammen, und bemerkt:

Zu diesen gehören die Nabathäer, die Nachkommen des Nabîth Ibn Kena'ân[180]. Ihr Wohnsitz war Babylonien und ihr erster König war Nemrûd der Erste, d. h. der Grosse. Zu ihnen gehören die Chaldäer, die Kasdân, die 'Ganbân, die 'Gerâmiqah, die Kûnâriûn (Kûthâriûn, Kuthäer) und die Kena'âniûn (Kanaaniter), welche alle Nabathäer sind[181]. Sie waren es, welche Bauten aufgeführt, Städte gebaut, Kanäle[182] gegraben, Bäume gepflanzt und welche die Beschwörungen, die Räucherungen, die Zaubereien und die natürliche Magie erfunden haben[183]. Sie waren alle Ssabier und verehrten die Sterne[184].

TEXT № IV.

Auszüge

aus dem

Kitâb-el-Milel-we-el-Ne'hel

des

Abû-l-Fat'h Mohammed esch-Schahristânî [1].

§. 1.

Schahristânî spricht in der ersten Vorrede über die Eintheilungen, nach denen verschiedene Schriftsteller das Menschengeschlecht eintheilen und bemerkt dann (Bd. I, p. 2., in Haarbrückers Uebersetzung I, p. 3) wie folgt:

Andere theilen dasselbe nach den Meinungen und Glaubenslehren ein, und das ist unsere Absicht bei der Ausarbeitung dieses Buches. Es wird dasselbe aber von ihnen nach der ersten richtigen Eintheilung in Bekenner der verschiedenen Religionen und Religionssecten und in solche eingetheilt, die ihrem eigenen Kopfe folgen [2] und den philosophischen Systemen anhängen. Zu den Bekennern der Religionen in weiterer Bedeutung gehören die Mag'ûs (Magier), die Juden, die Christen und die Anhänger des Islâm; zu den Anhängern eigner Einsicht und Mei-

nung gehören die **fatalistischen Philosophen**, die **Ssabier**, die Verehrer der Gestirne und Götzen und die **Brahmanen**[3]. Jede Klasse von ihnen zerfällt wieder in Unterabtheilungen. Die Meinungen derer nun, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, haben keine bestimmte Zahl, die Systeme der Religionsbekenner aber sind nach Maasgabe der darüber erschienenen Offenbarungen in bestimmter Anzahl vorhanden[4].

§. 2.

Nach den fünf Vorreden findet sich bei **Schahristâni** folgende allgemeine Ueberschrift (l. c. p. 24., bei H. p. 32):

Die Lehrmeinungen des Menschengeschlechts, nämlich der Bekenner der verschiedenen Religionen und Religionssecten, wie derer, welche ihrem eigenen Kopfe folgen und philosophischen Systemen anhängen; der Secten des Islâm und der Andern, welche eine wirklich geoffenbarte Schrift besitzen, nämlich der Juden[5] und Christen[6]; und derjenigen, welche etwas Aehnliches von geoffenbarter Schrift haben, nämlich der Magier[7] und der Anhänger des Mani[8]; — und derjenigen, **welche an Stelle einer heiligen Schrift Bestimmungen und Satzungen haben, nämlich der alten Ssabier**; und derjenigen, welche weder eine heilige Schrift noch gesetzliche Bestimmungen und Satzungen haben, nämlich der alten und materialistischen Philosophen und **der Verehrer der Gestirne und der Götzen und der Brahmanen**[9].

§. 3.

Schahristâni reducirt sämmtliche Religionsparteien auf zwei, nämlich Religionsbekenner, d. h. solche, die sich auf eine Autorität stützen, wie z. B. auf einen Propheten und eine Offenbarung, und solche, die ihrem eigenen Kopfe folgen, d. h die sich auf keine Autorität und keine Offenbarung stützen und nur allein ihrem Verstande und ihrem Urtheile folgen. Dann heisst es bei ihm (p. 25., bei H. p. 34):

Diejenigen nun, welche allein ihr Urtheil gebrauchen, sind im Allgemeinen solche, welche die prophetischen Gaben läugnen,

nämlich die **Philosophen**, die **Ssabier** und die **Brahmanen**, und diese glauben an keine (von Gott) verordneten Gesetze und Satzungen, sondern stellen Bestimmungen aus ihrem Verstande auf, um nach denselben leben zu können. Diejenigen aber, welche sich die Belehrung Anderer zu Nutze machen, sind solche, welche an den Beruf der Propheten glauben. Und derjenige, welcher die durch das göttliche Gesetz bestimmten Satzungen annimmt, der nimmt auch die Bestimmungen an, welche die Vernunft giebt, aber nicht umgekehrt.

§. 4.

(p. 26., H. p. 35.)

Nun wisse, dass die vornehmste Religionsgemeinschaft die Gemeinschaft **Ibrâhîms** war, und sie ist die wahre (el-'Hanîfîjah), welche dem **Ssabismus** direct entgegengesetzt war, und wir werden das Wie davon, wenn Gott will, später angeben[10]. Gott sagt: «die Religionsgemeinschaft eures Vaters **Ibrâhîm**» (Sur. 22, 77). Das Gesetz hat seinen Anfang von **Nû'h** (Noah) genommen, es heisst in den Worten Gottes: «Er hat euch die Religion verordnet, die er dem **Nu'h** geboten hat» (Sur. 42, 11.); und die gesetzlichen Bestimmungen und Satzungen haben ihren Anfang mit **Adam**, **Schîth** (Seth) und **Idrîs** genommen[11].

§. 5.

(p. 180 f., H. p. 272 ff.)

Die Parteien in der Zeit **Ibrâhîms**, des Freundes Gottes[12], lassen sich auf zwei Klassen zurückführen, die **Ssabier** und die Anhänger der wahren Religion (Abraham's — die 'Hunafâ). Die **Ssabier** sagten: wir bedürfen für die Erkenntniss Gottes und die Erkenntniss seines Gehorsams, seiner Gebote und Satzungen eines Mittlers; dieser Mittler aber muss ein Wesen geistiger, nicht körperlicher Natur sein. Dieses muss der Fall sein wegen der Lauterkeit der geistigen Wesen und wegen ihrer Reinheit und weil sie dem Herrn der Herren nahe stehen, während das körper-

liche Wesen Fleisch ist gleich uns, von dem isst, was wir essen, das trinkt, was wir trinken, und in Materie und Form uns gleich ist[13]. Sie sagen: «wenn ihr aber Fleisch gleich euch Gehorsam schenket, wahrlich, so seid ihr Irrende» (Sur. 23, 36). Die Anhänger der wahren Religion aber sagten: wir bedürfen für die Erkenntniss und den Gehorsam eines Mittlers von menschlichem Geschlechte, der aber in der Reinheit, Fehllosigkeit, Unterstützung (durch Gott) und Weisheit eine höhere Stufe einnimmt, als die geistigen Wesen; der uns gleich ist von Seiten der menschlichen, aber verschieden von uns, von Seiten der geistigen Natur, so dass die Inspiration von der Seite der Geistigkeit aufgenommen wird und durch die Seite der Körperlichkeit in das Menschengeschlecht hinein kommt. Das drückt der Ausspruch Gottes aus: «Sprich, ich bin nur ein Mensch, gleich euch, der inspirirt ist» (Sur. 18, 110.), oder an einer anderen Stelle: «Sprich, gelobt sei mein Herr, bin ich etwas Anderes als ein Mensch, ein Gesandter?» (Sur. 17, 95.)[14]. Da aber dann die Ssabier nicht den Gang einschlugen, sich auf die reinen geistigen Wesen zu beschränken, deren Nähe ihrem inneren Sein nach zu suchen und von ihnen ihrem Wesen nach zu lernen, so wandte sich ein Theil mit seiner Verehrung zu ihren Behausungen, das sind die sieben Wandelsterne und einige von den Fixsternen[15]; die Ssabier Rûm's beteten die Planeten an, die Ssabier Indiens die Fixsterne[16]. Wir wollen aber ihre Glaubenslehren weiterhin im Einzelnen angeben, so Gott will[17]. Oft gingen sie auch von den Behausungen zu den Figuren (Götzenbildern), welche nicht hören und nicht sehen und dem Menschen in keiner Weise Nutzen bringen[18]. Die erste Klasse sind die Verehrer der Gestirne, die zweite die Verehrer der Götzenbilder. Ibrahîm hatte die gesetzliche Verpflichtung, die beiden Lehren den beiden Parteien gegenüber zu widerlegen und die nicht belästigende, milde, wahre Religion zu begründen; er wandte gegen die Verehrer der Götzenbilder in Wort und That eine Widerlegung von Seiten des Wortes und eine Widerlegung von Seiten der That an. Er sprach zu seinem Vater Azar[19]: «o mein Vater, warum

verehrst du das, was nicht hört und nicht sieht und dir in keiner Weise Nutzen bringt» (Sur. 18, 43.) u. s. w. bis «er sie (die Götzen) in Stücke zerschlug, mit Ausnahme des Grossen, welchen sie hatten» (Sur. 21, 59.)[20].

§. 6.

(Bd. II, p. 201 f., H. II, p. 1 f.)

Schahristânî theilt die Menschen, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, und die Anhänger der philosophischen Systeme in folgende Classen ein: in Sophisten, welche weder das Sensible, noch das Intelligible anerkennen; in Naturalisten, welche ersteres, aber nicht letzteres anerkennen; in materialistische Philosophen, welche beides anerkennen, nicht aber die gesetzlichen Bestimmungen und Satzungen, und bemerkt:

Dann folgen ihnen aber und kommen ihnen nahe Andere, welche (gesetzliche) Bestimmungen und rationale Satzungen und oft die Grundsätze und Fundamente dazu von einem durch Inspiration Unterstützten annehmen, nur dass sie sich auf den ersten der Inspirirten beschränkten und nicht zu den anderen weiter gingen. Dies sind die ersten Ssabier, welche 'Adsîmûn (Agathodämon) und Hermes annehmen, — diese sind Schîth (Seth) und Idrîs (Henoch). — aber die andern Propheten nicht anerkennen[21]. — Die umfassende Eintheilung ist also folgende (es folgt dann die in der Ueberschrift angeführte Eintheilung, worauf es dann heisst): solche, welche Sensibles und Intelligibles, Bestimmungen und Satzungen, aber kein geoffenbartes Gesetz und keine religiöse Hingabe (Islâm) anerkennen, und diese sind die Ssabier.

§. 7.

(p. 203., H. p. 4.)

Die Ssabier.

Wir haben bereits angegeben, dass der Ssabismus der Religion Abraham's (el-'Hanîfîja) gegenübersteht[22]; sprach-

lich ist «ssabâ er-Ragul» (صبا الرجل) so viel als: (der Mann) neigt sich weg und weicht ab, und weil jene sich von den Regeln der Wahrheit wegneigen und von dem offenen Pfade der Propheten abweichen, nennt man sie Ssâbîjah (Ssabier). Man braucht aber auch den Ausdruck «ssabâ er-Ragul» von Jemand, wenn er Zuneigung und Verlangen hat[23]. Sie selbst sagen, der Ssabismus bestehe in dem Freisein von der Fessel der Menschen; ihre Glaubenslehre dreht sich aber nur um die Hinneigung zu den geistigen Wesen, wie sich die Glaubenslehre der Rechtgläubigen (el-'Hunafâ) um die Hinneigung zu den leiblichen Personen dreht[24]; die Ssabier machen den Anspruch: unsere Lehre ist das eigene Verdienst; und die 'Hunafâ (Rechtgläubigen) machen den Anspruch: unsere Lehre ist die angeborne Anlage; die Berufung der Ssabier geht also auf das eigene Verdienst, die Berufung der 'Hunafâ auf die angeborne Anlage[25].

§. 8.

(ib. u. f., H. ib. u. f.)

Die Anhänger der geistigen Wesen (Rû'hânîjât).

Der Ausdruck روحانى hat eine doppelte Aussprache, rû'hânî von er-Rû'h und rau'hânî von er-Rau'h, und beides kommt einander nahe, er-Rû'h (der Geist) ist eine Substanz und er-Rau'h (die Ruhe, Freude) ein Zustand davon, der ihr eigenthümlich ist.

Die Glaubenslehre derselben ist, dass die Welt einen schaffenden, weisen Urheber habe, welcher über die Merkmale des Entstandenseins[26] durch seine Heiligkeit erhaben sei, und zu dessen Majestät zu gelangen wir als eine Unmöglichkeit erkennen müssen, und welchem nur durch Mittelspersonen, die in seiner Nähe sind, nahe zu kommen sei[27]; und das seien die geistigen Wesen, die reinen, die heiligen in Ansehung der Substanz, der Thätigkeit und (des passiven und neutralen) Zustandes. Was die Substanz anbetrifft, so seien sie die über die körperlichen Stoffe

Erhabenen, die von den körperlichen Kräften Freien, die den örtlichen Bewegungen und zeitlichen Veränderungen Entnommenen, welche der Reinheit gemäss gebildet, und für die Heiligpreisung und die Anbetung (Gottes) geschaffen sind[28], Gott in dem, was er ihnen befiehlt, nicht ungehorsam sind und thun, was ihnen befohlen wird[29]. — Zu diesem Glauben aber (sagen sie) haben uns nur unsere ersten Lehrer 'Adsîmûn (Agathodämon) und Hermes geleitet. — Wir suchen uns daher jenen geistigen Wesen zu nähern und wir vertrauen auf sie; denn sie sind unsere Herren, Gottheiten, Vertreter und Fürsprecher bei Gott. Gott aber ist der Herr der Herren und der Gott der Götter. Unsere Pflicht ist es demnach, unsere Seelen von dem Schmutze der physischen Begierden zu reinigen und unsere Natur frei von dem, was ihr von den Vermögen des Begehrens und des Zornes anklebt, zur Ausbildung zu bringen, damit wir eine Verwandtschaft zwischen uns und den geistigen Wesen erlangen, um dann unsere Bedürfnisse von ihnen zu erbitten, unsere Zustände ihnen vorzulegen, uns in allen unseren Angelegenheiten an sie zu wenden, damit sie für uns bei unserem und ihrem Schöpfer, unserem Versorger und ihrem Versorger Fürsprecher seien. Diese Reinigung und Ausbildung wird aber nur durch unser eigenes Verdienst[30], unsere Uebung (Selbstbezähmung), die Entwöhnung unserer Seelen von den niederen Begierden vermittelst Anrufung der Unterstützung von Seiten der geistigen Wesen erlangt. Die Anrufung der Unterstützung besteht aber in der Unterwürfigkeit und Demuth der Bitten, Abhaltung der Gebete[31], reichlichem Geben der Almosen, Fasten von Speise und Trank[32], Darbringen von Gaben und Opfern[33], Räuchern des Räucherwerks[34] und Anstimmen der Beschwörungsformeln[35], so dass Vorbereitung und Anrufung der Unterstützung für unsere Seelen ohne Mittler geschieht, vielmehr unsere Bestimmung und die Bestimmung dessen, welcher die Inspiration in Anspruch nimmt, auf Eines hinausläuft[36].

Sie sagen: die Propheten sind unsere Ebenbilder in der Gattung und Abbilder in der Gestalt, welche gleichen Theil mit

uns an der Materie haben; sie essen, was wir essen, trinken, was wir trinken, haben mit uns dieselbe Gestalt gemein und sind Menschen, körperliche Wesen, gleich uns. Woher also kommt uns der Gehorsam zu gegen sie und durch welchen Vorzug ist es nothwendig, ihnen zu folgen? «Wenn ihr Fleisch gleich euch gehorsam seid, wahrlich so gehört ihr zu den zu Grunde Gehenden» (Sur. 23, 36.), ist ihre Meinung[37].

§. 9.

(p. 204 f., H. p. 6 f.)

Was die That anbetrifft, so behaupten sie: die geistigen Wesen sind die vermittelnden Ursachen beim Hervorbringen und Schaffen, bei der Verwandlung der Dinge aus einem Zustande in den andern, und der Weiterführung der geschaffenen Dinge vom Anfange zur Vollendung, welche die Kraft von der göttlichen heiligen Majestät zu Hülfe rufen und die göttliche Gabe auf die niederen Existenzen herabströmen lassen[38]. Zu ihnen gehören die Leiter der sieben Wandelsterne in ihren Himmelskreisen, und diese sind die Behausungen (Gestirne) jener; jedes geistige Wesen hat eine Behausung und jede Behausung einen Himmelskreis, und die Beziehung des geistigen Wesens zu dieser ihm eigenthümlichen Behausung ist die Beziehung des Geistes zu dem Körper, es ist aber ihr Herr und Leiter und Herumführer[39]. — Sie nannten die Behausungen Herren und zuweilen Väter, die Elemente aber Mütter[40]. — Die Thätigkeit der geistigen Wesen besteht nun in der Bewegung derselben nach einer eigenthümlichen Bestimmung, damit aus ihren Bewegungen Wirkungen in den Natursubstanzen und Elementen geschehen, woraus Zusammensetzungen und Mischungen unter den zusammengesetzten Dingen entstehen und ihnen körperliche Kräfte folgen und darnach geistige Seelen zusammengesetzt werden, gleich den Arten der Pflanzen und den Arten der Thiere[41]. Dann aber fänden die Einwirkungen statt, bald

universel, indem sie von einem universellen geistigen Wesen herkommen, bald partiell, indem sie von einem partiellen geistigen Wesen herrühren, so dass mit dem Genus (dem Ganzen) des Regens eben so ein Engel verbunden ist, wie mit jedem einzelnen Tropfen. Zu ihnen gehören ferner die Leiter der oberen in der Luft sich zeigenden Erscheinungen, sowohl was von der Erde aufsteigt und dann herabkommt, wie Regen, Schnee, Hagel und Wind, als auch was vom Himmel herabkommt, wie Meteore und Sternschnuppen, und was in der Luft vorkommt, wie Donner und Blitz, Wolken, Nebel, Regenbogen[42], Kometen, der Hof des Mondes und die Milchstrasse, und was auf der Erde vorkommt, wie Erdbeben, Ueberschwemmung, Rauch (Dünste) u. s. w. Zu ihnen gehören ferner die Vermittler der in allen Existenzen vorhandenen Kräfte und die Leiter der in allem Bestehenden sich offenbarenden Leitung, so dass du nichts Existirendes leer von Kraft und Leitung siehst, wenn es für beide empfänglich ist.

§. 10.

(p. 205., H. p. 7.)

Was den Zustand anbetrifft, so behaupten sie: wie sollten die Zustände der geistigen Wesen, nämlich Ruhe, Gunst[43], Annehmlichkeit, Wonne, Bequemlichkeit, Fröhlichkeit und Freude in der Umgebung des höchsten Herrn verborgen sein?[42] Ihre Speise ferner und ihr Trank ist Anbetung, Heiligung, Preis und Lobgesang[45], und es ist ihr gewohntes Thun, Gottes zu gedenken und ihm gehorsam zu sein. Wer aber aufrecht steht, wer kniet, wer sitzt, wer am Boden ruht, wünscht keine Veränderung seiner Lage, nachdem er Fröhlichkeit und Wonne darin erlangt hat, und wessen Gesicht niedergeschlagen ist, der erhebt's nicht, und wer sieht, presst nicht die Augen zu; wer ruht, wird nicht bewegt, wer bewegt wird, ruht nicht, wer ein Cherub ist in der Welt der Contraction und wer ein geistiges Wesen in der Welt der Extension[46], sie alle sind Gott in dem, was er ihnen befiehlt, nicht ungehorsam.

§. 11.

(ib. u. f., H. p. 8.)

Es haben Disputationen und Unterhaltungen zwischen den Ssabiern und den Rechtgläubigen (el-'Hunafâ) über den Vorzug zwischen dem reinen geistigen Wesen und der mit der Prophetie ausgerüsteten Menschheit stattgefunden, und wir wollen dieselben in der Form von Frage und Antwort folgen lassen, denn darin giebt es Nutzenbringendes ohne Zahl.

Die Ssabier sagen: die geistigen Wesen sind durch eine Schöpfung aus Nichts hervorgebracht, weder aus einem Stoffe noch aus einer Materie (ὕλη)[47], und sie alle sind Eine Substanz von einer und derselben Wurzel. Ihre Substanzen sind reine Lichter ohne alles Dunkel, und wegen der Stärke ihres Lichtes kann der Sinn dieselben nicht erfassen und der Blick sie nicht wahrnehmen und wegen der äussersten Feinheit derselben kommt der Verstand bei ihnen in Verwirrung und hat die Phantasie an ihnen kein Feld ihrer Thätigkeit. Die Menschengattung dagegen ist aus den vier Elementen zusammengesetzt und aus der Verbindung von Stoff und Form gebildet. Die Elemente nun sind ihrer Natur nach, theils einander entgegengesetzt, theils mit einander vereinbar; zwei von ihnen nämlich lassen sich mit einander vereinigen und die andern beiden fliehen sich wechselseitig. Aus dem Gegensatz aber entsteht die Uneinigkeit und die Zerstörung und aus der Vereinigung die Verderbniss und Verwirrung. Demnach ist dasjenige, was aus Nichts hervorgebracht ist, nicht demjenigen gleich, was aus einem Vorhandenen gebildet ist. Da aber der Stoff und die Materie die Wurzel des Bösen und die Quelle der Verderbniss sind, wie sollte also das aus ihnen und der Form Zusammengesetzte gleich dem sein, was reine Form ist, wie sollte ferner, die Finsterniss dem Lichte gleichen und wie sollte das der Vereinigung Bedürftige und das in den Abgrund der Uneinigkeit Gedrängte zu der Stufe desjenigen, das deren nicht bedarf, erhoben werden?

§. 12.

(ib., H. p. 9.)

Die Rechtgläubigen antworten: Wodurch, ihr Volk der Ssabier, habt ihr die Existenz dieser geistigen Wesen erkannt, da der Sinn euch nicht darauf hingewiesen und der Verstandesbeweis euch nicht darauf geführt hat?

Die Ssabier sagen: Wir kennen ihre Existenz und sind mit ihren Zuständen durch 'Adsimûn und Hermes — diese sind Schîth und Idrîs —[48], bekannt geworden.

R.: Ihr widersprecht ja der Grundannahme eurer Lehre, denn euer Zweck bei der Bevorzugung des geistigen Wesens gegenüber dem Körperwesen ist die Negation des menschlichen Mittlers; eure Negation geht aber in eine Bejahung über und euer Läugnen schlägt in eine Bestätigung um[49].

§. 13.

(p. 207 f., H. p. 11.)

Die Ssabier sagen: Die Menschengattung ist nicht frei von den beiden Vermögen des Begehrens und der abstossenden Leidenschaft[50], welche beide zur Thierheit und Rohheit hinneigen und die menschliche Seele zu dem treiben, was Beider Natur ist, so dass aus dem Begehren die Begierde und das sehnsüchtige Hoffen und aus der abstossenden Leidenschaft der Hochmuth und der Neid nebst anderen tadelnswerthen Eigenschaften entspringen. Wie sollte nun Jemand von dieser Beschaffenheit der Gattung der Engel gleichen, welche von beiden und demjenigen, was damit zusammenhängt und daraus folgt, rein sind, deren Grundlagen von allen thierischen Neigungen fern sind, deren Natur von den menschlichen Abneigungen insgesammt frei ist, welche die abstossende Leidenschaft nicht zum Ehrgeiz und die Begierde nicht zur Habsucht treibt, sondern deren Natur auf dem Grunde von Liebe und Eintracht gebildet ist, deren Substanzen auf dem Grunde von Einigkeit und Einheit geschaffen sind?

§. 14.

(p. 209., H. p. 13 f.)

Die Ssabier sagen: Die geistigen Wesen sind von aller Materie freie Formen, und wenn man für sie persönliche Gestalten annimmt, mit denen sie, was die Bewegung und Leitung anlangt, ungemischt und ungemengt, zusammenhängen, so sind ihre Persönlichkeiten von der Natur des Lichtes oder der Behausungen (Sterne), wie wir bereits angegeben haben[51]; und der Zweck, wenn jene geistigen Wesen reine Formen sind, ist der, dass sie der Wirklichkeit nach (*κατ' ἐνέργειαν*) und nicht dem Vermögen nach (*κατὰ δύναμιν*), vollkommene, keinen Mangel in sich schliessende Existenzen sind. Der Mittler aber muss, um einen Anderen vollkommen zu machen, vollkommen sein. Die körperlichen Wesen aber sind Formen im Bereiche der materiellen Stoffe, und wenn man Seelen für sie annimmt, so sind ihre Seelen theils aus Temperamenten zusammengesetzt, theils von Temperamenten frei, und der Zweck, wenn sie Formen im Bereiche der materiellen Stoffe sind, ist, dass sie Existenzen sind, welche dem Vermögen nicht der Wirklichkeit nach sind, mangelhaft und nicht vollkommen sind. Dasjenige aber, was von dem Vermögen zur Wirklichkeit überführt, muss eine Sache der Wirklichkeit nach sein und anderen Wesens als dasjenige, was jenes Ueberganges bedarf; denn, was dem Vermögen nach da ist, geht nicht durch sein eignes Wesen von dem Vermögen zur Wirklichkeit fort, sondern durch ein Anderes, und die geistigen Wesen sind diejenigen, deren die körperlichen bedürfen, um zu dem Standpunkte der Wirklichkeit überzugehen; wie sollte aber dasjenige, dessen man bedarf, dem Bedürfenden gleich sein?

§. 15.

(Aus der Antwort der Rechtgläubigen, p. 210 f., H. p. 14 f.)

Wenn ihr uns zugesteht, dass diese Körperwelt jener Geisterwelt gegenüber steht und beide nur insofern von einander verschieden sind, als dasjenige, was es in dieser Welt von Wesen-

heiten giebt, die Spuren jener Welt seien, und was es in jener Welt von Gestalten giebt, die Abbilder dieser Welt seien, und die beiden Welten wie die Person und der Schatten einander gegenüberstehen[52], und wenn ihr in jener Welt eine Existenz annehmt, welche der Wirklichkeit nach vollkommen, vollendet ist, und von welcher die übrigen Existenzen, was das Existiren und das Gelangen zur Vollkommenheit anbetrifft, ihren Ausgang nehmen: so müsst ihr auch in dieser Welt eine Existenz annehmen, welche der Wirklichkeit nach vollkommen, vollendet ist, so dass von ihr die übrigen Existenzen, was die Unterweisung und das Gelangen zur Vollkommenheit anbetrifft, herstammen. Sie sagen weiter: unser Weg führt uns allein zur Begünstigung der Männer und der Reihe der Gesandten in menschlicher Gestalt, euer Weg aber besteht in der Annahme der Herren nach eurer Ansicht, nämlich der himmlischen geistigen Wesen, und diese besteht darin, dass jeder einem Herrn Unterworfene eines Herrn bedarf, welcher ihn leite, und dass die Herren eines obersten Herrn bedürfen[53]. Es ist aber wunderbar, dass nach der Ansicht der Ssabier die meisten geistigen Wesen empfangende, von passiver Natur sind, und das Thätige, das Vollkommene nur Eines ist, wesshalb denn Einige unter ihnen zu der Annahme kamen, dass die Engel weiblicher Natur seien, was auch der Korân von jenen berichtet[54] . . . . .

Der Leiter in jener (der geistigen) Welt wird nach der Lehre der Ssabier der erste Geist und der Leiter in dieser Welt nach der Lehre der Rechtgläubigen der Gesandte genannt.

§. 16.

(p. 211., H. p. 17.)

Die Ssabier sagen: Die Körperwesen sind aus Materie und Form zusammengesetzt; die Materie aber hat eine defective Natur, und wenn wir über die Ursachen des Bösen, des Verderbens, der Thorheit und der Unwissenheit Untersuchung anstellen, finden wir keine andere Ursache dafür als die Materie

und den Mangel, und beide sind die Quellpunkte des Bösen[55]. Die geistigen Wesen sind nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern sie sind reine Formen; diese aber haben eine positive Natur. Wenn wir nun über die Ursachen des Guten, des Heilsamen, der Weisheit und des Wissens Untersuchung anstellen, finden wir keine andere Ursache dafür, als die Form, und diese ist die Quelle des Guten, so dass wir sagen: wie kann das, worin die Wurzel des Guten ist oder was selbst die Wurzel des Guten ist, demjenigen gleichen, worin die Wurzel des Bösen ist?

§. 17.

(p. 213., H. p. 19.)

Die Ssabier sagen: Die geistigen Wesen sind Lichtgestalten höherer Natur und fein, die Körperwesen aber Gestalten der Finsterniss und grob, wie sollten beide einander gleichen? Bei der Vortrefflichkeit und Vorzüglichkeit aber ist auf das Wesen der Dinge, ihre Eigenschaften, ihre Aufenthaltsorte und Wohnplätze[56] Rücksicht zu nehmen; die Welt der geistigen Wesen nun ist die Höhe, wegen des höchsten Grades von Licht und Feinheit, und die Welt der Körperwesen ist die Tiefe, wegen des äussersten Grades von Grobheit und Finsterniss, und beide Welten stehen einander gegenüber, die Vollkommenheit kommt den Höhen, nicht den Tiefen zu, und die beiderseitigen Eigenschaften sind sich entgegengesetzt, und die Vorzüglichkeit gebührt dem Lichte, nicht der Finsterniss.

§. 18.

(p. 214., H. p. 19.)

Die Ssabier sagen: Die geistigen Wesen übertreffen die Körperwesen in den beiden Vermögen des Wissens und der That. Was das Wissen anbetrifft, so ist es bekannt, dass sie die vor uns verborgenen Dinge kennen und von den Lagen, welche uns in der Zukunft treffen werden, Voraussicht haben[57]. Ihr Wissen ist ein universelles, während das Wissen der Körper-

wesen ein partielles ist; ihr Wissen ist ferner ein thätiges, während das Wissen der Körperwesen ein passives ist; ihr Wissen endlich ist ein durch die Naturanlage gegebenes, während das Wissen der Körperwesen ein erworbenes ist; aus diesen Rücksichten gebührt ihnen mit Recht der Vorrang vor den Körperwesen. In Betreff der That aber ist es gleichfalls bekannt, dass sie unablässig bei dem Dienste Gottes sind und beständig Gehorsam üben, so dass sie Tag und Nacht lobpreisen[58], nicht nachlassen, keine Erschlaffung und kein Ekel sie ergreift, kein Ueberdruss und keine Reue ihnen nahe kommt; es gebührt ihnen also auch in dieser Beziehung der Vorrang, da bei den Körperwessen das Gegentheil von allem jenen in allen Beziehungen[59] stattfindet.

§. 19.

(p. 216., H. p. 24.)

Die Ssabier sagen: Die geistigen Wesen besitzen die Kraft, die Körper frei zu bewegen und die Leiber zu verändern, und diese ihre Kraft gehört nicht zur Gattung der im Temperament beruhenden Kräfte, so dass Müdigkeit und Schlaffheit sie überfiele und sie schwach würden, die geistigen Kräfte sind vielmehr den körperlichen Eigenthümlichkeiten ganz angemessen. Du siehst ja das zarte, junge Grün der Pflanzen im Anfange ihres Wachsthums harten Stein durchbrechen und Felsen spalten, und das geschieht nur durch eine den Pflanzen eigenthümliche Kraft, welche ihnen von den himmlischen Kräften zuertheilt ist; wenn aber diese Kräfte im Temperament beruhende wären, würden sie bis zu diesem Zielpunkte nicht gelangen. Die geistigen Wesen sind es also, welche volle Freiheit in den Körpern haben, was die Bewegung und den Wechsel anbetrifft, das Tragen des Schweren ist nicht schwer für sie und die Bewegung des Leichten für sie kein Leichtes, so dass die Winde durch sie bewegt werden und die Wolken durch ihre Veranstaltungen kommen und gehen, und in gleicher Weise die Erdbeben in den Bergen durch eine Ursache von ihrer Seite eintreten; und wenn Alles dieses auf

speciellen Ursachen beruht, so beruht es schliesslich auf Ursachen von ihrer Seite[60]. Etwas, was dieser Kraft aber gleich kommt, ist bei den Körperwesen nicht vorhanden.

§. 20.

(p. 222 f., H. p. 33 f.)

Die Ssabier sagen: Die geistigen Wesen haben freien Willen[61], welcher entsprechend dem Gebote, hingerichtet auf das Gute, beschränkt auf die Ordnung der Welt und das Fortbestehen des Alls, nicht im Geringsten durch den Schmutz des Bösen und den Schmutz der Verderbniss verunreinigt wird, im Unterschiede von dem freien Willen der Menschen; denn dieser schwankt zwischen den beiden Seiten des Guten und des Bösen hin und her, und wenn nicht die Gnade Gottes in Betreff der einen da wäre, so würde in der That die Lage ihres freien Willens die sein, nach der Seite des Bösen und der Verderbniss hinzustreben[62], da die Begierde und der Zorn, welche ihnen eingepflanzt sind, sie nach ihrer Seite hinziehen. Der freie Wille der geistigen Wesen dagegen sehnt sich nach nichts Anderem als dem Hinstreben zu dem Antlitze Gottes und dem Suchen seines Wohlgefallens und dem gehorsamen Erfüllen seines Gebotes; unzweifelhaft fällt demnach einem jeden freien Willen, welcher in diesem Zustande sich befindet, dasjenige, was er will, nicht schwer, und wie er gewollt und sich entschlossen hat, erreicht er das Gewollte und gelangt zum Beschlossenen; jedem freien Willen aber, der sich in jenem Zustande befindet, fällt das, was er will, schwer, so dass das Gewollte nicht erreicht und das Beschlossene nicht erlangt wird.

§. 21.

(p. 224 f., H. p. 36 f.)

Die Ssabier sagen: Den geistigen Wesen sind die Behausungen von höherer Natur eigenthümlich, nämlich der Saturn, der Jupiter, der Mars, die Sonne, die Venus, der Merkur

und der Mond; diese Planeten sind gleich Körpern und persönlichen Gestalten in Beziehung auf jene, und Alles, was von den existirenden Wesen entsteht und von den eintretenden Zufällen geschieht, ist durch diese Wirkung hervorgebracht und ist Einwirkung dieser höheren Wesen, so dass auf die Wesen höherer Natur von den geistigen Wesen die Fähigkeit freier Wendungen und Bewegungen nach den Seiten des Guten und der Ordnung übergeht, und von den Bewegungen und Conjunctionen dieser die Zusammensetzungen und Vereinigungen in dieser Welt entstehen und bei den Zusammensetzungen Zustände und Beziehungen hervorgehen. Sie sind also die ersten Ursachen und Alles ist von ihnen verursacht; das Verursachte aber ist der Ursache nicht gleich. Die Körperwesen aber sind in niedrigen Körpern verkörpert; wie sollte nun der mit einem Körper Behaftete dem Körperlosen gleich sein? Es ist aber für die persönlichen Gestalten (die Menschen) in ihren Handlungen und ihren Bewegungen nothwendig, allein den Einwirkungen der geistigen Wesen in deren Handlungen und Bewegungen zu folgen, so dass sie die Zustände der Behausungen (Gestirne) und die Bewegungen ihrer Himmelskreisen zu beobachten haben in Bezug auf Zeit, Ort, Substanz, Gestalt, Kleidung, Räucherung, Anstimmung von Beschwörungsformeln, Astrologie, Anrufung (Gottes) und das Bedürfniss, die (alle) einer jeden Behausung eigenthümlich sind[63]; dann wird eine Annäherung an die Behausung eine Annäherung an das geistige Wesen sein, welchem dieselbe eigenthümlich ist, und so dann eine Annäherung an den Herrn der Herren und die Grundursache aller Ursachen[64], so dass er (der oberste Herr) alsdann das Bedürfniss (des Bittenden) erfüllen und sein Verlangen gewähren wird.

Die genauere Bestimmung im Einzelnen von dem, was sie in der Angelegenheit der Behausungen im Allgemeinen gesagt haben, wird, so Gott will, bei der Angabe über die Anhänger derselben nachfolgen.

Die Rechtgläubigen antworteten, indem sie sprachen: Ihr seid nun von der Ordnung der reinen geistigen Wesen abgegangen

auf die Ordnung ihrer **Behausungen** und habt die Lehre des reinen **Ssabismus** verlassen[65]; denn die **Behausungen** sind die **persönlichen Gestalten** der geistigen Wesen und die **persönlichen Gestalten** sind die **Behausungen** der Gottesverehrer[66], nur dass ihr für jedes geistige Wesen eine besondere Behausung annehmet, welcher ein besonderes Thun eigenthümlich ist, worin sie keinen Genossen ausser sich hat.

§. 22.

(p. 226., H. p. 39 f.)

Die **Ssabier** sagen: Die **geistigen Wesen** sind die Elemente der existirenden Wesen[67] und ihre Welt ist der Ort der Rückkehr der Geister[68], und die Elemente sind am vortrefflichsten, was das Wesen betrifft, gehen in Betreff der Existenz voran und stehen auf der obersten Stufe und im höchsten Range unter den übrigen Existenzen, welche durch ihre Vermittlung entstehen. In gleicher Weise ist ihre Welt die Welt der Rückkehr (für immer) und diese Rückkehr ist Vollendung; ihre Welt ist also die Welt der Vollendung, so dass der Anfang von ihnen ist und die Rückkehr zu ihnen und der Ausgang von ihnen und das Ziel zu ihnen, im Unterschiede von den Körperwesen. Und auch die Geister steigen nur aus der Welt jener herab, um sich mit den Leibern zu verbinden, so dass sie durch die unreinen Theile der Körper beschmutzt werden, dann sich davon durch die lauteren Eigenschaften und wohlgefälligen Handlungen reinigen, bis sie davon loskommen und zu der ersten Welt jener aufsteigen; das Niedersteigen nun ist «die erste Schöpfung» (Sur. 56, 62.) und das Aufsteigen ist «die zweite Schöpfung» (Sur. 29, 19.)[69]; es ist nun **klar**, dass jene die Theilhaber an der Vollendung sind, nicht die Persönlichkeiten der Menschen.

§. 23.

(p. 228 f., H. p. 42 f.)

Die **Ssabier** sagen: Unser Weg bei der Annäherung zur

Majestät des Heiligen ist offenbar und unser Gesetz durch die Vernunft gegeben[70]; unsere Vorfahren nämlich haben von der ersten Zeit an, als sie die Nähe Gottes erstrebten, Figuren verfertigt, entsprechend den Behausungen höherer Natur nach Beziehungen und Verbindungen. Bei der Verfertigung dieser Figuren nahmen sie Rücksicht auf die Substanz, Form, die Zeiten, Zustände und Gestalten[71]. Sie machten demjenigen, welcher sich durch diese Figuren den denselben entsprechenden höhern Wesen zu nähern suchte, zur Pflicht: Siegelung, Kleidung, Räucherung, Anrufung und Anstimmung von Beschwörungsformeln[72], und so suchten sie sich den geistigen Wesen zu nähern und so suchten sie dem Herrn der Herren und der Ursache aller Ursachen nahe zu kommen[73]. Das ist ein offenbarer Weg und ein klares Gesetz, welches (verschiedene) Städte und Orte nicht verändern und (auf einander folgende) Geschlechter und Gruppen nicht beseitigen; wir nun haben das Princip desselben von Adsîmûn und Hermes, den Grossen, gelernt und verharren darin für immer. Ihr aber, o Volk der Rechtgläubigen, seid für die (als Propheten gesandte) Männer eingenommen und behauptet, dass die Offenbarung und die Sendung von Gott auf sie herabgekommen sei durch Vermittlung oder ohne Vermittlung. Was ist zuerst die Offenbarung? Ist es möglich, dass Gott zu einem Menschen spricht, und ist seine Rede und unsere Rede von derselben Gattung? Und wie wird ein Engel vom Himmel herabsteigen, da er doch kein Körperwesen ist? Steigt er in seiner Gestalt oder in der Gestalt des Menschen herab? Und was ist der Sinn davon, dass er in der Gestalt eines Anderen vorgestellt wird? Wird er denn seine Gestalt ablegen und eine andere Umhüllung umthun oder seine Situation und sein inneres Wesen verändern? Ferner, was ist die Beweisführung erstens in Betreff der Möglichkeit der Sendung von Gesandten in Gestalt des Menschen und was der Beweis eines Jeden von ihnen, der solches für sich in Anspruch nimmt? Wird (ein solcher) allein durch ihren Anspruch erlangt, oder ist ein Beweis nothwendig, der den gewohnten Gang unter-

bricht? Und wenn dieser (Beweis) vorgebracht wird, gehört er zu den Eigenthümlichkeiten der Seelen oder den Eigenthümlichkeiten der Körper oder zum Thun des höchsten Schöpfers? Ferner was ist das Buch, welches er gebracht hat? Ist es die Rede des höchsten Schöpfers, und wie ist bei ihm eine Rede denkbar, oder ist es die Rede des geistigen Wesens? Ferner sind diese (offenbarten religiösen) Annahmen und Bestimmungen ihrer Mehrzahl nach nicht durch die Vernunft gegeben, wie wird also die Vernunft des Menschen die Annahme einer Sache zugeben, welche derselbe nicht durch die Vernunft hat?[73] Und wie würde er selbst darauf kommen, sich der Autorität einer Persönlichkeit gleich ihm zu unterwerfen, welche deutlich geoffenbart hat, «dass sie sich über ihn erheben will, und wenn Gott gewollt hätte, würde er Engel gesandt haben; solches haben wir nicht von unsern ersten Vorfahren gehört?»[74]

§. 24.

(p. 229—231 u. 233 f., H. p. 43—46 u. 50 f.)

Die Rechtgläubigen sagen: ... Ihr hebt selbst eure Lehre auf, da ihr die Vermittlung des Adsîmûn und Hermes behauptet und euer Verfahren von ihnen Beiden gelernt habt; denn wer einen Vermittler bei der Negation der Vermittlung annimmt, dessen Rede hebt sich selbst auf und dessen Vorhaben bleibt zurück. Sie (die Rechtgläubigen) fügen als Bekräftigung noch hinzu: Auch ihr, o Volk der Ssabier, bedürft bei der Annahme eurer Lehre Vermittler, da es allbekannt ist, dass nicht Jedermann von euch, Lebende und Verstorbene, euer Verfahren kennt und mit eurer Kunst im Wissen und Thun vertraut ist, — das Wissen nämlich ist die Kunde von den Bewegungen der Sterne und himmlischen Sphären und von der Beschaffenheit des Schaltens und Waltens der geistigen Wesen darin; das Thun aber besteht in der Verfertigung der Figuren (Idole), welche den Behausungen (den Gestirnen) nach verschiedenen Beziehungen entsprechen, — sondern besondere Leute oder

Einer zu jeder Zeit hat Kunde davon im Wissen und handhabt die Ausführung mit Leichtigkeit; ihr nehmt also einen kundigen Vermittler aus dem Geschlechte der Menschen an und so hebt das Ende eurer Rede den Anfang davon auf. Die Rechtgläubigen fügen noch eine andere Bekräftigung dazu, indem sie ihnen die Consequenz des Polytheïsmus ziehen, eines Polytheïsmus in den Handlungen des Schöpfers und eines Polytheïsmus in seinen Geboten. Der Polytheïsmus in den Handlungen liegt in der Annahme der Einwirkungen der Behausungen und der himmlischen Sphären; denn ihrer Ansicht nach besteht die eigentliche Schöpfung des höchsten Herrn in dem Hervorbringen der geistigen Wesen, ferner in der Ueberweisung der Dinge der höheren Welt an sie[75], und die den geistigen Wesen eigenthümliche That besteht in der Bewegung der Behausungen. Ferner ist die Ueberweisung der Dinge der niederen Welt an sie, so wie Einer, welcher ein Werk baut und die Haupterfordernisse der Arbeit hinstellt, nämlich den Arbeiter, den Stoff, das Werkzeug und die Form, und die Arbeit den Schülern überlässt. Sie (die Ssabier) glauben also, dass die geistigen Wesen Götter sind und die Behausungen Herren, und dass die Götzenbilder dem entsprechen, vermöge der Wahl (des Stoffes) und der Verfertigung von Seiten ihrer (der Ssabier) Anneigung und ihrer That[76]. Es ist demnach eine Consequenz für die Anhänger von Götzenbildern, dass ihr euch jeder Mühe unterwerft, bis ihr einen leblosen Stein, als einer Behausung entsprechend, hinstellt[77], eure Kunst kommt aber nicht dahin etwas zu schaffen, worin Leben, Gehör, Gesicht, Rede und Wort ist; «betet ihr denn ausser Gott etwas an, was euch nicht im Geringsten Nutzen und keinen Schaden bringt? ... Habt ihr denn keinen Verstand?»[78] Sind denn nicht eure Lage, in welche ihr von Natur versetzt seid, und eure creatürlichen Pesönlichkeiten vorzüglicher als jene (Götzenbilder) und vortrefflicher?[79] Sind denn nicht die Beziehungen und Verbindungen in Betreff der Gestirne, welche bei eurer Schöpfung beobachtet sind, vortrefflicher und vollkommener?[80] «Werdet ihr denn dasjenige

anbeten, was ihr gezimmert habt, und Gott hat doch euch geschaffen und dasjenige, was ihr verfertigt?» (Sur. 37, 93. 34.) Bedürft ihr nicht desjenigen Mittlers, welcher gemacht ist, um einem Bedürfnisse abzuhelfen, sei es einen Vortheil herbei zu ziehen, sei es einen Schaden abzuwenden? Dieser handelnde Künstler hat also, weil in ihm theoretische und practische Kraft ist, dasjenige bestimmt, was die Behausung von höherer Natur afficirt und das geistige Wesen zum Diener macht[81]. Hat er denn nicht vielmehr für sich dasjenige in Anspruch genommen, was durch seine That in einem leblosen Körper angenommen wird? Diese Consequenz sah der verdammte Fira'un (Pharao) ein, als er die Göttlichkeit und die Herrschaft für sich selbst in Anspruch nahm; im Anfange war er der Lehre der Ssabier zugethan, aber er ging davon ab und machte für sich selbst den Anspruch: «ich bin euer höchster Herr» (Sur. 79, 24), — «ich habe nicht gewusst, dass ihr einen Gott ausser mir habt» (Sur. 28, 38., weil er in sich die Kraft sah zu afficiren und zu unterwerfen[82]. Er rief seinen Wezîr Hâmân zu Hülfe, da er ein Mann der Kunst[83] war und sprach: «o Hâmân! baue mir einen Thurm, dass ich die Pforten, die Pforten des Himmels ersteige und den Gott Mûsa's erschaue» (Sur. 40, 38). Es war sein Wille einen Thurm zu bauen, gleich einem Beobachter, um dadurch die Bewegungen der himmlischen Sphären und der Sterne und die Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung und ihrer Gestalt und die Zahl ihrer Kreisläufe und ihrer Gruppen zu erreichen (erfassen), um so vielleicht das Geheimniss der Anordnung bei der Kunst[84] und den Endzweck des Gebotes bei der Schöpfung und bei der natürlichen Anlage einzusehen . . . . . Nach ihm stand es-Sâmirî auf und er hatte schon an seinem Webstuhl im Ssabismus gewebt, bis er «eine Hand voll Staub von den Fusstapfen» (Sur. 20, 96.) des geistigen Wesens nahm und die Absicht hatte, die leblose Figur von ihrer Stufe zur Stufe der lebendigen Persönlichkeit zu erheben; «und er brachte ihnen ein leibliches Kalb hervor, welches blöckte» (Sur. 20, 90.); aber er war nicht im Stande, dasjenige hervor zu bringen, was das

Eigenthümlichste der Attribute des Mittlers ausmacht, die Rede und die (richtige) Leitung, «sahen sie denn nicht, dass es (das Kalb) sie nicht anredete und auf den (richtigen) Weg gewiesen hat?» (Sur. 7, 146.); es wurde also blossgestellt auf dem Wege, bis das Weitere geschah in der Sache, und man sagte «wahrlich, wir wollen es verbrennnen, dann als Staub ins Meer verstäuben» (Sur. 20, 97.)[85].....

Das Eintreten der Offenbarung .... und das Herabkommen des Engels nach der festen Reihenfolge werdet ihr nicht fortbringen, o Volk der Ssabier; denn eurer Ansicht nach ist Hermes, der Grosse, zur Geisterwelt emporgestiegen, so dass er in ihre Reihe aufgenommen ist; und wenn das Hinaufsteigen des Menschen zu denken ist, warum soll nicht das Herabkommen des Engels zu denken sein? Und wenn es wahr ist, dass er die Hülle der Menschlichkeit abgelegt hat, warum soll es nicht möglich sein, dass der Engel die Hülle der Menschlichkeit anlegt? Die Rechtgläubigkeit bestand also in der Annahme, dass die Vollkommenheit in dieser Hülle, nämlich der Hülle der Menschlichkeit, vorhanden ist, der Ssabismus in der Annahme, dass die Vollkommenheit in dem Ablegen jeder Hülle liegt; dann aber förderten sie (die Ssabier) dies nicht weiter, bis sie erstens die Hülle der Behausungen annahmen, dann zweitens die Hülle der Figuren und Götzenbilder[86]. Das Haupt der Rechtgläubigen (Abraham) aber hat, indem er sich von den Behausungen und den Figuren (Götzenbildern) lossagte, also gesprochen: «ich sage mich von eurem Götzendienste los; ich wende mein Antlitz zu demjenigen, der Himmel und Erde geschaffen hat, als rechtgläubiger Mann, und ich gehöre nicht zu den Götzendienern» (Sur. 6, 79).

§. 25.

(p. 234 f., H. p. 52.)

Die Ssabier sagen: Die Menschen sind einander in der wirklichen Beschaffenheit der Menschlichheit und der Körperlich-

keit gleich, und es umfasst sie eine Definition, nämlich die des vernunftbegabten sterblichen Lebens[87]. Auch die Seele und Vernunft ist bei den Einzelnen der Substanz nach gleich. Die Definition der Seele in dem Sinne, in welchem der Mensch, das Thier und die Pflanze gemeinsam daran Theil haben, ist die, dass sie die Vollendung eines von der Natur stammenden, als Werkzeug dienenden, dem Vermögen nach (*κατὰ δύναμιν*) mit Leben begabten Körpers ist; in dem Sinne aber, in welchem das Menschengeschlecht und die Engel gemeinsam daran Theil haben, ist sie eine unkörperliche Substanz, welche die Vollendung des Körpers ist, das von ihr als einem vernünftigen, d. i. geistigen Principe aus, nach freiem Willen bewegt wird, und welche der Wirklichkeit (*κατ' ἐνέργειαν*) oder dem Vermögen nach existirt. Der Zustand der Wirklichkeit nach ist der Engelsseele eigen und der Zustand dem Vermögen nach ist der Antheil der Menschenseele. Was aber die Vernunft betrifft, so ist sie eine Kraft oder Form für diese Seele, welche dazu eingerichtet ist, die von dem materiellen Stoffe abstrahirten Wesenheiten der Dinge aufzunehmen, und die Menschen sind in Betreff ihrer vom Anfang in gleicher Lage, die Verschiedenheit ist allein auf zweierlei zurückzuführen; das Eine davon ist etwas durch Naturnothwendigkeit Gesetztes, und das kommt von Seiten des Temperamentes, welches zur Aufnahme der Seele eingerichtet ist; das Andere ist etwas mit dem freien Willen Verknüpftes, und das kommt von der Anstrengung, welche auf die Aufhebung der materiellen Hüllen und die Reinigung der Seele von dem Roste verwandt wird, der die Eindrücke der intelligiblen Gestalten verhindert, so dass, wenn die Anstrengung zur äussersten Grenze der Vollkommenheit gelangt wäre, die Graden gleich wären und die Satzungen (für die Menschen) gleichlauten würden; der eine Mensch würde also vor dem Anderen durch die Prophetie keinen Vorzug haben, und keiner würde mit der Führung über den Anderen beauftragt worden sein[88].

§. 26.

(p. 239., H. p. 58.)

Die Ssabier sagen: ..... Unserer Ansicht zufolge nämlich stehen die geistigen Wesen auf der höchsten Stufe von allen existirenden Wesen und sie sind es, welche der göttlichen Majestät am nächsten kommen und welche vor ihr sehr geehrt werden; euch aber sehen wir bald behaupten, dass der Prophet von dem geistigen Wesen Unterweisung erhalte, bald sehen wir euch behaupten, dass das geistige Wesen vom Propheten das Wissen empfangen.

§. 27.

(p. 241., H. p. 61.)

Man sagt, Adsîmûn (Agathodämon) und Hermes seien Schîth (Seth) und Idrîs (Henoch) gewesen. Es geben aber die Philosophen die Ueberlieferung von Adsîmûn, dass er gesagt habe, die ersten Elemente seien fünf gewesen: der Schöpfer, die Vernunft, die Seele, der Raum und die Leerheit und darnach seien die zusammengesetzten Dinge entstanden[89]; von Hermes jedoch wird das nicht überliefert.

§. 28.

(p. 244 f., H. p. 66 ff.)

Die Anhänger der Behausungen und der Figuren (Götzenbilder)[90].

Sie gehören zu den Secten der Ssabier, und wir haben ihre Ansichten im Allgemeinen schon bei der (obigen) Disputation angeführt, wollen sie aber hier speciell durchführen. Wisse, dass die Anhänger der geistigen Wesen, nachdem sie eingesehen, dass für den Menschen ein Mittler nothwendig sei und dass der Mittler gesehen werden müsse, um sich an ihn zu wenden und ihm zu nahen und von ihm Vortheil zu erlangen, die Behausungen zu Hülfe nahmen, nämlich die sieben Planeten. Sie erforschten

zuerst ihre (der Planeten) Häuser und Stationen[91], zweitens ihren Auf- und Untergang[92], drittens ihre Verbindungen nach den Figuren der Conjunction und Opposition, geordnet nach ihren natürlichen Eigenschaften[93], viertens die Eintheilung der Tage, der Nächte und der Stunden nach ihnen[94], fünftens die Anordnung der Bilder und Figuren[95], der Klimate und der Ortschaften nach ihnen[96]. Demnach verfertigten sie Siegelringe[97] und lernten die Zaubersprüche und Anrufungen[98]. Sie bestimmten einen Tag dem Saturn, nämlich den Sabbath und gaben an ihm Acht auf seine erste Stunde[99] und siegelten mit seinem Siegelringe[100], welcher seiner Gestalt und seiner Kunst[101] gemäss angefertigt war, und zogen die ihm eigenthümlichen Kleider an[102], räucherten mit dem ihm eigenthümlichen Räucherwerk[103], stimmten die ihm eigenthümlichen[104] Anrufungen an und erbaten als ihr Bedürfniss von ihm das, was vom Saturn von Seiten der ihm eigenthümlichen Thaten und Einwirkungen zu fordern ist[105], so dass er ihr Bedürfniss erfüllte und ihren Wunsch in den meisten Fällen eintreten liess. In gleicher Weise wurde der Wunsch, welcher an den Jupiter zu richten ist, an seinem Tage und in seiner Stunde und nach allen den Beziehungen, die wir angegeben haben, vorgebracht[106]. In gleicher Weise wurden die übrigen Wünsche an die Sterne gerichtet[107]. Sie nannten dieselben Herren, Götter, und Gott (nannten sie) den Herrn der Herren[108]. — Sie nahten sich daher den Behausungen (Gestirnen), wie man sich den geistigen Wesen naht, und sie nahten sich diesen, wie man sich Gott naht[109], weil sie glaubten, dass die Behausungen die Leiber der geistigen Wesen seien und ihre Beziehung zu denselben gleich der Beziehung unserer Körper zu unserem Geiste sei[110]. Die Behausungen sind also durch das Leben der geistigen Wesen lebendige Wesen, die mit Vernunft begabt sind; jene geistigen Wesen aber haben die volle Gewalt in ihren Körpern (d. h. in den Gestirnen), dieselben zu leiten, zu regieren und zu bewegen, wie (unser Geist) in unserm Körper[111]. Es ist aber kein Zweifel darüber, dass derjenige, welcher sich einem Körper naht,

auch dem Geiste desselben nahe komme[112]. Sie brachten dann wunderliche[113] Mittel hervor, die nach der Thätigkeit der Sterne angeordnet sind und über die man sich nicht genug wundern kann; und jene Talismane[114], welche in den Büchern erwähnt werden, die Magie, die Wahrsagerkunst, die Astrologie[115], die Beschwörung, die Siegelringe[116] und die Bilder[117] gehören sämmtlich zu ihren Wissenschaften[118].

§. 29.

(p. 245 f., H. 68 f.)

Die Anhänger der Figuren (Idole) sprachen so: Ein Vermittler, durch welchen Vermittlung geübt wird, und ein Fürsprecher, welchem die Fürsprache übertragen wird, ist nothwendig; zu den geistigen Wesen aber findet in der Wirklichkeit kein anderes Nahen statt, obgleich sie die Vermittler sind, als vermittelst ihrer Behausungen, da wir jene nicht mit den Augen sehen und zu ihnen mit der Zunge nicht sprechen; da nun aber auch die Behausungen zu einer Zeit sichtbar sind, zu einer andern nicht gesehen werden, — weil sie auf- und untergehen, in der Nacht scheinen und am Tage verborgen sind, — so dass das Nahen durch sie und das Hinwenden zu ihnen für uns nicht klar und deutlich ist: so müssen wir nothwendigerweise Bilder und Figuren haben, welche Existenz haben, dastehen und vor unseren Augen hingestellt sind. Ihnen geben wir uns daher hin, um durch sie zu den Behausungen Zugang zu gewinnen und durch diese den geistigen Wesen nahe zu kommen und durch diese wiederum Gott zu nahen; wir beten sie daher an, damit sie uns Gott ganz nahe bringen[119]. Sie fertigten daher Götzenbilder, Figuren nach dem Bilde der sieben Behausungen an, eine jede Figur einer Behausung entsprechend. Sie beobachteten dabei die Substanz der Behausung, d. h. die derselben eigenthümliche Substanz, z. B. das Eisen u. A.[120], und sie bildeten jene nach der Form dieser, der Gestalt gemäss, welche die Wirkung der Behausung hervorruft[121]. Sie beobachteten auch dabei Zeit,

Tag[122] und Stunde, den Grad und die Minute und alle astronomischen Beziehungen von günstiger Conjunction, welche auf den glücklichen Ausfall der Wünsche, welche von den Behausungen erbeten werden, Einfluss haben. Sie nahten demnach den Figuren an ihrem (der Behausung) Tage und zu ihrer Stunde[123] und räucherten das ihr eigenthümliche Räucherwerk und siegelten mit ihrem Siegelring, legten ihr Kleid an, beteten die ihr eigenthümlichen Anrufungen, stimmten ihre Zaubersprüche an und forderten ihr Bedürfniss von ihr[124], so dass sie sagten, sie erfülle ihre Bedürfnisse nach der Beobachtung aller dieser Beziehungen. Das ist dasjenige, was der Korân von ihnen verkündet, dass sie die Verehrer der Sterne und der Götzenbilder seien; denn die Anhänger der Behausungen sind die Verehrer der Sterne, da sie deren Göttlichkeit behaupten, wie wir aus einander gesetzt haben, und die Anhänger der Figuren sind die Verehrer der Götzenbilder, da sie dieselben, als den himmlischen Göttern entsprechend, Götter nennen und sprechen: das sind unsere Fürbitter bei Gott.

Es folgt dann eine ziemlich weitläufige Auseinandersetzung, wie Abraham diese beiden Richtungen der Ssabier bekämpft und wiederlegt hat.

§. 30.

(p. 248 f., H. p. 73 f.)

Die Harraniter[125].

Sie sind eine Classe der Ssabier, welche behaupten, der angebetete Schöpfer sei einzig (einfach) und vielfach[126]. Einzig sei er, vermöge der Essenz, Primitivität, Ursprünglichkeit und Ewigkeit; vielfach sei er aber, weil er sich durch die körperlichen Gestalten vor den Augen der Menschen vervielfache[127]. Diese körperlichen Gestalten seien die sieben leitenden Planeten[128] und die irdischen, guten, wissenden, ausgezeichneten Körper; er manifestire sich nämlich durch sie und personnificire sich durch ihre Körper; aber seine Einheit in seinem Wesen werde (dadurch) nicht vernichtet[129]. Sie sagen: er hat den Himmelskreis geschaffen und Alles, was in ihm von Körpern und Sternen vor-

handen ist und er hat diese zu Leitern dieser Welt eingesetzt. Sie sind die Väter, und die Elementarstoffe sind die Mütter, und die Zusammensetzungen sind die Geburten. Die Väter sind lebendige, vernunftbegabte Wesen, welche die Einwirkungen zu den Elementarstoffen gelangen lassen, und diese nehmen sie in ihre Mutterleiber auf, so dass daraus die Geburten hervorgehen[130]. Dann kann es sich treffen, dass von den Geburten ein Wesen aus den reinen Theilen jener (Elementarstoffe) ohne die unreinen Theile derselben zusammengesetzt ist und dass zu diesem Wesen ein in Betreff der Zubereitung vollkommenes Temperament hinzukommt[131], so dass Gott sich durch dasselbe in der Welt personificirt[132].

§. 31.

(p. 249., H. p. 74 f.)

Die Allnatur, behaupten sie ferner, bringt in jedem Klima von den bewohnten Klimaten am Anfang von je 36425 Jahren ein Paar von jeder Art der Thiergeschlechter, Männchen und Weibchen, von Menschen u. A. hervor, so dass diese Art jenen Zeitraum ausdauert; wenn dann aber die Periode durch ihren Ablauf vollendet ist, hört die Fortpflanzung und die Forterzeugung der Arten auf; es beginnt eine andere Periode und es entsteht ein anderes Geschlecht von Menschen, Thieren und Pflanzen, und so fort die endlose Dauer der Zeit hindurch[133]. Sie sagen, dies sei die Auferstehung, welche durch den Mund der Propheten verheissen wurde, denn sonst gebe es ausser diesem Aufenthaltsorte keinen Aufenthaltsort und nur die Zeit richte uns zu Grunde[134], und ein Lebendigmachen der Todten und eine Aufweckung derer, welche in den Gräbern ruhen, sei nicht denkbar. «Droht er euch, dass ihr, wenn ihr gestorben und Staub und Knochen geworden seid, wieder herausgebracht werden werdet? Hinweg, hinweg mit dem, womit ihr bedroht seid»[135]. Sie sind diejenigen, von welchen der Korân an dieser Stelle Nachricht giebt, und die Grundlehre der Metensomatosis[136] (et-Tanâsuch) und der Inwohnung (Gottes, el-'Hulûl) stammt eben von diesen Leuten her.

§. 32.

(p. 249 f., H. p. 75.)

Die Metensomatosis besteht darin, dass die Kreisläufe und die Perioden ins Endlose verdoppelt werden und dass in jeder Periode das wieder entstehe, was im Anfange entstanden war; dass Lohn und Strafe in diesem Aufenthaltsorte, nicht in einem anderen, in welchem die Handlung nicht geschehe, stattfinde; dass die Handlungen, in deren Bereich wir uns befinden, nur Vergeltungen für frühere Handlungen von uns in vergangenen Perioden seien; dass Ruhe, Freude, Fröhlichkeit und Wohlbehagen, welche wir antreffen, gemäss den guten Handlungen von uns, welche vorangegangen sind, angeordnet seien, und dass Sorge, Traurigkeit, Bedrängniss und Beschwerde, welche wir antreffen, gemäss den schimpflichen Handlungen von uns, welche vorangegangen sind, angeordnet seien. So sei es im Anfange gewesen und so werde es am Ende sein, das Aufhören sei für den Weisen in jeder Beziehung undenkbar[137].

§. 33.

(p. 250., H. p. 75 f.)

Die Inwohnung ist die Personification, wie wir es angegeben haben; zuweilen geschieht dies durch Inwohnung seines (ganzen) Wesens und zuweilen durch Inwohnung eines Theils desselben nach Maasgabe der Verrichtung des Temperamentes des Körpers (in dem Gott sich verkörpert). Zuweilen sagen sie: Gott personificire sich nur vermittelst der himmlischen Behausungen insgesammt, wobei er aber Eins bleibt; denn nur sein Thun kommt in jeder einzelnen Behausung zur Erscheinung nach Maasgabe seiner Einwirkungen auf sie und seiner Personification durch dieselbe; wie wenn die sieben Behausungen seine sieben Glieder wären und wie wenn unsere sieben Glieder seine sieben Behausungen wären, worin er zur Erscheinung kommt, so dass er vermittelst unserer Zunge spricht, vermittelst unserer Augen sieht, vermittelst unserer Ohren hört, vermittelst

unserer Hände greift und (die Hand) ausstreckt, vermittelst unserer Füsse kommt und geht, und vermittelst unserer Glieder handelt[138]. Sie glauben aber, dass Gott darüber erhaben sei, das Böse, das Schlechte, das Schmutzige, die Käfer, die Schlangen und die Scorpionen zu schaffen, das seien vielmehr durch Naturnothwendigkeit eintretende Dinge, die durch die Conjunctionen der glückbringenden mit den unglückbringenden Sternen und durch die Vereinigungen der reinen mit den unreinen Elementarstoffen bedingt seien[139]. Was es nun von Glück, Gutem und Reinem gebe, das sei von der Schöpfung aus beabsichtigt und also auf den höchsten Schöpfer zu beziehen; was es aber an Unglück, Bösem und Unreinem gebe, das trete durch Naturnothwendigkeit ein, so dass es nicht auf jenen bezogen werden könne, sondern es seien theils Zufälligkeiten und mit Nothwendigkeit eintretende Ereignisse, theils auf dem Grunde des Bösen und auf den schlechten Verbindungen (der Planeten und Elementarstoffe) beruhend[140].

§. 34.

(p. 250., H. p. 76.)

Die Harraniter[141] leiten ihre Ansicht von Adsîmûn, Hermes[142], 'Ajânâ[143] und Awâdsî (oder: Erâdî)[144], vier Propheten, her; Einige leiten dieselbe von Solon, dem Vorfahren Platon's von mütterlicher Seite, her und glauben, dass er ein Prophet gewesen sei[145]. Sie glauben auch, dass Awâdsî (oder: Erâdî) ihnen die Zwiebeln, den Kohl[146] und die Bohnen untersagt habe[147].

§. 35.

(Ib.)

Alle[148] Ssabier beten drei Mal (am Tage)[149] und waschen sich nach einer Samenbefleckung und nach der Berührung eines Todten[150]. Sie haben das Verbot, Schweine, Kameele, Hunde, von den Vögeln die, welche Krallen haben, und Tauben zu essen[151]. Sie enthalten sich von berauschenden Getränken[152] und von der

Beschneidung und gebieten die Verheirathung in Gegenwart des Schwiegervaters und vor Zeugen[153], erlauben Scheidungen nur nach dem Urtheile eines Schiedsmannes[154] und nehmen nicht zwei Frauen zusammen[155].

§. 36.

(p. 250 f., H. p. 76 f.)

Was die Tempel anbetrifft, welche die Ssabier nach den Namen der vernünftig-geistigen Substanzen und den Gestalten der himmlischen Sterne construirt haben, so ist von ihnen der Tempel der ersten Ursache und unter ihm der Tempel der Vernunft, der der Ordnung, der der Nothwendigkeit und der der Seele von runder Gestalt; der Tempel des Saturn ist sechseckig, der des Jupiter dreieckig, der des Mars hat die Form eines länglichen Vierecks, der der Sonne ist ein Quadrat, der der Venus dreieckig inmitten eines Vierecks, der des Merkur dreieckig inmitten eines länglichen Vierecks und der des Mondes achteckig[156].

§. 37.

(p. 253., H. p. 80.)

Die Ssabier pflegten die Philosophie mit dem Ssabismus zu vermischen[157].

§. 38.

(p. 430 f., H. p. 335.)

Der Erste, welcher die Götzenbilder darin (in der Ka'bah zu Mekkah) aufstellte, war 'Amr Ibn Lu'hajj, nachdem er der Herr seines Volkes in Mekkah geworden war und die Angelegenheit des Tempels daselbst in seine Gewalt bekommen hatte; er ging dann nach el-Balkâ in Syrien und sah ein Volk Götzenbilder verehren, und befragte sie darüber. Sie gaben zur Antwort: dies sind Herren, welche wir nach der Gestalt der himmlischen Behausungen und der menschlichen Figuren angefertigt haben, um durch sie Hülfe zu erbitten, die wir auch erlangen, und um durch sie Regen zu erhalten, den wir auch

erhalten. Es setzte ihn das in Verwunderung und er forderte von ihnen eines ihrer Götzenbilder; sie gaben ihm (den Götzen) Hobal und er ging damit nach Mekkah und stellte ihn in der Ka'bah auf. Es waren auch bei ihm Asâf und Nâilah in der Gestalt zweier Gatten; er forderte dann die Leute auf, Beide zu verehren, sich Beiden zu nähern suchen und sich durch Vermittlung Beider Gott gefällig zu machen[158].

§. 39.

(p. 432 f., H. p. 338.)

Eine andere Klasse von ihnen (den vormohammedanischen Arabern) bekannte den Schöpfer und den Anfang der Schöpfung und eine Art von Rückkehr (zu Gott nach dem Tode), läugnete aber die Gesandten (Propheten), verehrte die Götzenbilder und glaubte, dass diese ihre Fürbitter bei Gott im andern Leben seien[159]. Sie wallfahrten zu diesen Götzenbildern, bereiteten die Geschenke für sie, brachten die Opfer, nahten sich ihnen mit Ceremonien und Gebräuchen und hatten Erlaubtes und Verbotenes. Das war die grosse Masse der Araber mit Ausnahme eines kleinen Theiles von ihnen.

§. 40.

(p. 433 f., H. p. 340.)

Diejenigen (von den vormohammedanischen Arabern), welche nicht an die Engel glaubten, sagten: Fürbitter und Vermittler zwischen uns und Gott sind die aufgestellten Götzenbilder . . . . Sie beteten also die Götzenbilder als Vermittler an, (die Götzen) Wadd . . .[160].

Es werden dann viele Götzen aufgezählt, die von den verschiedenen Stämmen der vormohammedanischen Araber verehrt wurden.

§. 41.

(p. 434., H. p. 341.)

Es gab auch Araber (vor Mohammed) . . . ., welche zum

Ssabismus übergegangen waren und über den Untergang der Sterne das glaubten, was die Sternkundigen über die Planeten glauben, so dass sie sich weder bewegten, noch ruhten, noch reisten, noch stehen blieben, als bei dem Untergange von einem Sterne, und sagten: wir haben Regen durch den und den Untergang[161].

§. 42.

(p. 444., H. p. 355.)

Die Mehrzahl der Inder hängt der Lehre und der Methode der Ssabier an, so dass Einige die geistigen Wesen, Andere die Behausungen und Andere die Götzenbilder annehmen, nur dass sie sich in der äusseren Form der Methode, welche sie erdacht haben, und in der Beschaffenheit der Gestalten (der Götzen), welche sie aufgestellt haben, unterscheiden[162].

§. 43.

(p. 452., H. p. 366.)

Die Verehrer der Gestirne (unter den Indern).

Es wird von den Indern keine Lehre über die Verehrung der Gestirne überliefert, ausser bei zwei Secten, welche sich den beiden Lichtern, der Sonne und dem Monde, zugewandt haben, und deren Lehre hierin der Lehre der Ssabier bei ihrer Hinwendung zu den himmlischen Behausungen (Gestirnen) bis auf den Abzug der Gottesherrlichkeit für sie gleich ist[163].

§. 44.

(ib.)

Die Verehrer der Sonne[164].

Sie glauben, dass die Sonne Einer der Engel sei, mit Seele und Vernunft begabt, dass von ihr das Licht der Sterne und die Erleuchtung der Welt und die Hervorbringung der niederen Existenzen herrühre, und dass sie der Engel des Himmelskreises sei, welchem Verehrung, Anbetung, Räucherung und Anrufung gebühre. Sie heissen Dinakitija (dinak'rt, Tagmacher-Sonne?),

d. i. Verehrer der Sonne. Es gehört zu ihrem Religionsgegesetze, ein Götzenbild als Gott anzufertigen, in dessen Hand ein Edelstein von der Farbe des Feuers ist und der einen eigenen Tempel hat, welchen sie auf seinen Namen erbaut, dem sie Aecker und Städte geweiht haben, und der Tempeldiener und Vorsteher hat, so dass sie in den Tempel kommen und drei Mal beten und dass die Kranken und Schwachen in ihn kommen, um für jenen zu fasten, zu beten, Anrufung zu üben und um durch ihn geheilt werden[165].

§. 44.

(ib. u. f., H. p. 367.)

Die Verehrer des Mondes.

Sie glauben, dass der Mond Einer von den Engeln sei, welchem Verehrung und Anbetung gebühre, dem die Leitung dieser niederen Welt und der partiellen Angelegenheiten in ihr angehöre, von welchem das Reifwerden der entstehenden Dinge und ihr Gelangen zu ihrer Ausbildung herrühre und durch dessen Zunehmen und Abnehmen die Zeitabschnitte und Stunden erkannt werden. Er folge der Sonne und sei ihr Gefährte, habe sein Licht von ihr und durch das Hinblicken auf sie nehme er zu und ab. Sie heissen el-'Gandrîkîja (tschandraka: der Mond) d. i. die Verehrer des Mondes. Zu ihrem Religionsgesetze gehört es, ein Götzenbild in der Gestalt eines Kalbes anzufertigen, in dessen Hand ein Edelstein befindlich ist, und zu ihrem Ritus gehört es, dasselbe anzubeten und zu verehren, die Hälfte jedes Monats zu fasten und das Fasten nicht zu brechen bis der Mond aufgeht, dann zu ihrem Götzenbilde mit Speise, Trank und Milch zu kommen, dann es anzubeten, auf den Mond hinzublicken und ihre Bedürfnisse zu erbitten, wenn aber der neue Mond sich zeigt, auf die Dächer zu steigen, Räucherwerk anzuzünden, bei seinem Anblick ihn anzurufen und anzubeten, dann von den Dächern zu Speise, Trank, Freude und Vergnügen herabzusteigen, und nur mit freundlichen Gesichtern auf ihn hinzublicken. In der Hälfte des Monates aber, wenn sie

mit dem Fasten fertig sind, beginnen sie Tanz, Spiel und Musik vor dem Götzenbilde und dem Monde.

§. 45.

(p. 453., H. p. 367 f.)

Die Verehrer der Götzenbilder.

Wisse, dass die Secten, deren Glaubenslehren wir (eben) angegeben haben, am letzten Ende auf die Verehrung der Götzenbilder zurückkommen, da es für sie kein anderer bestehender Weg giebt (sich der Gottheit zu nahen) als vermittelst einer Figur, die gegenwärtig ist, auf die sie hinblicken und der sie sich hingeben. Desshalb haben die Anhänger der geistigen Wesen und der Gestirne Götzenbilder angefertigt, von welchen sie glauben, dass sie die Gestalt jener haben. Mit einem Worte, das ganze Verhältniss der Götzenbilder, wo es auch bestimmt werde, basirt auf einem verborgenen Gegenstande der Verehrung, so dass das angefertigte Götzenbild seine Form, Gestalt und Figur hat, sein Stellvertreter ist und seinen Platz einnimmt; denn andern Falls wissen wir doch bestimmt, dass ein einigermassen Vernünftiger nicht mit seiner Hand ein Stück Holz zu einer Figur meisseln und dann annehmen wird, dass dasselbe sein Gott und sein Schöpfer und der Schöpfer des Alls sei, da seine Existenz später als die Existenz seines Verfertigers ist und seine Gestalt durch die Meisselkunst hervorgebracht ist; nachdem vielmehr die Leute sich der Hingebung zu ihnen überliefert und ihre Bedürfnisse mit ihnen verknüpft haben[166] ohne Genehmigung, Bestätigung, Beweis und Herrschaft von Seiten Gottes, so ist dieses ihr Sichüberliefern Verehrung und ihre Forderung der Bedürfnisse von ihnen ein Annehmen der Göttlichkeit für sie; desshalb sagen sie: «wir beten sie nicht an, sondern damit sie uns Gott näher bringen» (Sur. 39, 4). Wenn sie sich auf ihre Gestalten bei dem Glauben der Gottesherrlichkeit und der Göttlichkeit beschränkten, würden sie nicht von ihnen zu dem Herrn der Herren weitergehen[167].

TEXT № V.

Auszüge

aus dem

Môreh-hán-Nebûkîm

des

Scheîch Abû-'Amrân Mûsa ben Meîmûn el-Qorthobî,

genannt

Maimonides.

§. 1.

Aus dem 63. Capitel des ersten Buches.

Du[1] kennst die Verbreitung der Meinungen der Ssabier zu jener Zeit (bis zur Zeit Mosis) und du weisst, dass alle Menschen damals, mit Ausnahme einiger Wenigen, dem Götzendienste[2] ergeben waren, d. h. dem Glauben an die geistigen Wesen, an das Herabziehen der (höheren) Kräfte und die Verfertigung der Talismane[3].

§. 2.

Aus dem 71. Capitel desselben Buches.

Die ssabischen Secten glauben, dass die Gottheit der Geist der Sphären sei[4].

*

§. 3.

Das neunundzwanzigste Capitel des dritten Buches.

[5] Bekanntlich ist unser Vater Abraham — Friede sei über ihm — in der Religion der Ssabier erzogen worden, welche behaupteten, dass es ausser den Sternen keinen Gott gäbe [6]. Wenn ich dich in diesem Capitel mit ihren Schriften, welche sich jetzt, in die arabische Sprache übersetzt, unter uns finden, mit ihren Annalen der Vorzeit und mit ihren Ansichten und Meinungen werde bekannt gemacht haben, wirst du einsehen, dass sie ausdrücklich sagen, die Sterne seien Gottheiten und die Sonne sei der höchste Gott [7]. Auch sagen sie wieder, die sieben [8] Planeten seien Gottheiten höherer Art. Dessgleichen sagen sie ausdrücklich, dass die Sonne die höhere und niedere Welt regiere.

§. 4.

Auch findest du in ihren Schriften und Jahrbüchern die Geschichte unsers Vaters Abraham auf folgende Weise erzählt: Indem Abraham, welcher in Kûtha [9] erzogen wurde, von dem gewöhnlichen Glauben abgewichen war und verkündet hatte, es gäbe ausser der Sonne noch einen andern Schöpfer: setzten sie ihm verschiedene Gründe entgegen, und führten unter Andern die allbekannte Wirksamkeit der Sonne auf die existirenden Dinge an. Dagegen erwiederte Abraham: Ihr habt Recht, sie ist aber wie ein Beil in der Hand des Zimmermanns [10]. Ferner erwähnen sie noch einige Einwürfe, welche Abraham gegen sie erhob. Endlich erzählen sie, dass der König ihn ins Gefängniss setzen liess und dass er aber selbst in seiner Haft lange Zeit fortfuhr, ihre Meinungen zu bekämpfen. Da nun der König fürchtete, er (Abraham) möchte sowohl seinem königlichen Ansehen Schaden bringen, als auch die Menschen von ihrem Glauben abtrünnig machen, so verbannte er ihn nach der Gegend von Syrien [11], nachdem er sich seines ganzen Vermögens bemächtigt hatte. Du findest diese Geschichte deutlich dargestellt in dem Werke, welches betitelt ist: «Die Agricultur der Nabathäer» [12].

Sie gedenken aber dessen nicht, was in unsern glaubwürdigen Schriften (über Abraham) vorkommt, auch nicht, dass er der Prophetengabe theilhaftig wurde, weil sie ihn, der ihren heillosen Ansichten entgegentrat, zu widerlegen strebten. Mir aber ist es kein Zweifel, dass diese Verblendeten ihn — Friede sei über ihm — da er allen ihren Ansichten widersprach, verfluchten, schimpften und schmählich behandelten. Und weil er, der Ehre Gottes wegen, alles erduldete, wie es sich geziemt, wurde ihm verheissen: «Segnen will ich, die dich segnen», «und wer dir fluchet, den will ich verfluchen», (Gen. 12, 3). Diesen Segen sehen wir gegenwärtig in Erfüllung gehen, indem der grösste Theil der Erdbewohner einstimmig ihn verehrt, und sich mit ihm segnet, so dass sich selbst solche seiner Verwandtschaft rühmen, die nicht von seinen Nachkommen sind[13]. Es giebt keine Nation, welche seinen Ueberzeugungen widerspricht, oder seine hohen Vorzüge nicht anerkennt, ausgenommen die Ueberreste jener verächtlichen Religion[14], welche in dem äussersten Ende der Erde sich erhalten hat, wie die ungläubigen Türken[15] in dem äussersten Ende des Nordens und die Inder in dem des Südens; denn diese sind noch die Ueberreste der Anhänger der ssabischen Religion, welche ehemals den ganzen Erdkreis erfüllte[16].

§. 5.

Die höchste Stufe aber, welche die Philosophirenden damaliger Zeit (der Zeit Abrahams) erreichten, war die Vorstellung: die Gottheit sei der Geist der Himmelssphäre; diese nämlich nebst den Sternen seien die Körper, die Gottheit ihr Geist[17]. Dies erwähnt schon Abû-Bekr Ibn ez-Zâig[18] in seinem Commentar über die Physik des Aristoteles. Daher glauben alle Ssabier an die Ewigkeit der Welt[19], da nach ihnen der Himmel die Gottheit selbst ist[20].

§. 6.

Ferner glauben sie, dass Adam von einem Manne und einem

Weibe erzeugt worden sei, wie die übrigen Menschen, verehren ihn aber als einen Propheten, einen Gesandten des Mondes, der zum Monddienst aufgefordert und Werke über den Ackerbau verfasst habe[21]. Auch sagen die Ssabier: Noa'h sei ein Ackersmann gewesen und habe den Bilderdienst verschmäht. Daher findest du, dass alle Ssabier den Noa'h tadeln, weil er gar kein Bild verehrte. Auch erzählen sie in ihren Schriften: er sei vor Gericht gefordert und mit Gefängnissstrafe belegt worden, weil er Gott verehrt hatte, und ähnliche Mährchen[22]; auch von Seth sagen sie: er habe die Meinung seines Vaters Adam in Bezug auf die Verehrung des Mondes bekämpft; kurz sie erdichten Lügen, die an das Lächerliche grenzen und die von einer crassen Unwissenheit und Thorheit zeugen und einen gänzlichen Mangel an philosophischem Forschungsgeist verrathen. Ferner erzählen sie, dass Adam, als er aus dem Lande Tscham[23], nahe bei Indien, in die Gegend von Babylon kam, wundervolle Dinge mitbrachte, unter andern einen goldenen blühenden Baum mit Blättern und Zweigen und einen gleicher Art von Stein, auch ein Blatt eines so frischen Baumes, dass Feuer dasselbe nicht verbrennen konnte, ferner das Blatt eines Baumes, der 10,000 Menschen von der Höhe Adams bedecken konnte, endlich zwei Blätter, deren jedes zur Bedeckung zweier Menschen hinreichend war[24]. Und so erzählen sie viele andere abgeschmackte Dinge ähnlicher Art. Staunen muss man indessen, wie sie, welche die Ewigkeit der Welt annehmen, solchen Dingen, die jeder Naturkundige als unmöglich erklären muss, Glauben beimessen konnten. Sie wollten nämlich mit der Erwähnung des Adam und dessen, was sie ihm zuschreiben, nur ihre Meinung von der Ewigkeit der Welt begründen, und daraus folgern, dass die Sterne und die Sphären die Gottheit selbst seien.

Als aber er, die Säule der Welt (Abraham), auftrat und sich überzeugte, dass es einen abstracten[25] Gott giebt, der weder selbst ein Körper ist, noch als Kraft in einem Körper wirkt, und dass alle Sphären und Sterne seine Werke sind, und

als er den Irrthum der Truglehren durchschaute, bei welchen er auferzogen wurde, da begann er ihren Glauben zu widerlegen, ihre Meinungen zu bekämpfen und sich öffentlich als ihr Gegner zu erklären. «Er rief an den Namen des Ewigen, den Gott der Welt» (Gen. 21, 33.); und legte dadurch das doppelte Bekenntniss ab, dass ein Gott vorhanden ist, und dass dieser die Welt erschaffen hat.

§. 7.

Im Einklange mit jenen ssabischen Ansichten errichteten sie (die Heiden) den Himmelskörpern Bildsäulen, goldene für die Sonne und silberne für den Mond, und wiesen den Sternen besondere Metalle und Klimate an[26], indem sie sagten: jenes Klima habe jenen Stern zum Gotte. Hierauf erbauten sie Tempel, stellten Bildsäulen hinein, in der Meinung, die Kräfte der Planeten ergössen sich über die Bildsäulen, so dass diese Einsicht und Vernunft besässen, den Menschen die Gabe der Prophezeihung verliehen und heilsame Rathschläge ertheilten[27]. In demselben Sinne sprechen sie von einem Verhältniss der Bäume zu den Himmelskörpern. Wenn nämlich ein Baum einem Himmelskörper geweiht, in dessen Namen gepflanzt und mit ihm auf eine bestimmte Weise verfahren würde, so ergösse sich die geistige Kraft des Himmelskörpers auf den Baum, und mache dadurch den Menschen zum Propheten und rede ihn im Schlafe an. Alles dies findest du in den Schriften aufgezeichnet, auf welche ich dich aufmerksam machen werde. Der Art waren auch die Propheten des Ba'al und die der Ascherah, die bei uns (in der Bibel 1 Kön. 18, 19.) erwähnt sind, bei welchen diese Meinungen so tiefe Wurzel gefasst hatten, dass sie Gott verliessen und ausriefen (1 Kön. 18, 26.): «O, Ba'al erhöre uns!» Es war dies die Folge der Bekanntwerdung jener Meinungen und der allgemeinen Ausbreitung der Unwissenheit und Verkehrtheit. Aus diesen Einbildungen entwickelten sich noch andere Vorurtheile. Dahin gehören: «Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zauberer, Geisterbanner, Gespensterbefrager, Zeichen-

deuter und Todtenbeschwörer» (Deut. 18, 10.)[28]. In unserm grossen Werke Mischnah-Torah[29] bemerkten wir schon, dass unser Vater Abraham — Friede sei über ihm — theils durch Gründe, friedliche Belehrung und überzeugende Beredsamkeit diese Meinungen widerlegte, theils auch durch Wohlthaten die Herzen der Menschen für die Verehrung Gottes gewann, bis der Höchste der Propheten (Moses) auftrat und jenen Zweck verwirklichte, indem er befahl, jene Gottesläugner zu tödten, ihr Andenken zu vernichten und sie von dem Lande der Lebendigen zu vertilgen. «Ihre Altäre sollt ihr zerstören etc.» (Deut. 7, 5.); auch die Nachahmung ihrer Handlungen hat er streng verboten. «Wandelt nicht nach den Satzungen des Volkes, welches ich vor euch austreibe» (Lev. 20, 23). Auch weisst du, dass die Schrift an vielen Stellen ausdrücklich sagt, die Hauptabsicht des ganzen Gesetzes sei, den Götzendienst wegzuräumen und sein Andenken auszurotten, sammt allem, was mit ihm in Verbindung steht, oder den Menschen zu demselben Gelegenheit darbietet, wie die Gespensterbefrager, Zeichendeuter, das Führen durch Feuer (beim Molochdienst), die Wahrsager, Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zauberer, Geisterbanner oder Todtenbeschwörer. Und um zu warnen, dass wir ihnen nicht in ihren Handlungen ähnlich seien oder denselben gar nachahmen: sagt die Schrift ferner, dass Alles, was sie als eine Verehrung ihrer Götter, oder als Mittel sich denselben zu nähern betrachten, dem Ewigen Gräuel und Abscheu sei, wie es heisst: «Denn Alles, was dem Ewigen ein Gräuel ist, was er hasset, thaten sie ihren Göttern (Deut. 12, 31).

§. 8.

Du findest in ihren Schriften, welche ich dir anzeigen werde, dass sie der Sonne, ihrem grossen Gotte, sieben Feldmäuse und sieben andere kriechende Thiere, unter gewissen Gebräuchen zum Opfer brachten[30]. Dies allein zeigt schon hinreichend, wie sehr sich die menschliche Natur vor ihren Opfern empört. Demnach haben alle diese Verbote, welche vor dem Götzendienste

und vor dem, was mit demselben in Verbindung steht oder zu ihm anreizt oder zu ihm gerechnet wird, warnen, einen einleuchtenden Nutzen. Denn sie sollen uns retten vor der Annahme der verderblichen Meinungen, welche uns von allem, für beide Vollkommenheiten[31] Nützlichen ablenken und uns hinführen zu jenen Verkehrtheiten, bei welchen unsere Väter und Urväter auferzogen wurden, wie es heisst (Jos. 24, 2.): «Jenseits des Stromes wohnten eure Vorfahren von jeher, Tara'h, der Vater Abraham's und Na'hôr's und dienten fremden Göttern», und wovon die wahren Propheten sagten (Jeremias 2, 8.): «Und unnützem Wesen hingen sie nach»[32]. Wie erhaben ist daher der Zweck einer jeden Verordnung, welche uns von diesem grossen Irrthume befreit und zum wahren Glauben zurückbringt, dass nämlich ein Gott in der Welt sei, welcher Alles erschaffen, dass ihm Verehrung, Liebe und Ehrfurcht gebühre, nicht jenen, welche sie fälschlich als Götter betrachten, dass man sich, um sich diesem wahren Gotte zu nähern und seinem Willen zu entsprechen, keinem beschwerlichen Dienste zu unterziehen, sondern weiter nichts, als ihn zu lieben und zu fürchten habe, worin allein, wie ich später entwickeln werde, das Wesen des Gottesdienstes besteht, nach dem Verse: «Und nun Israel! was fordert der Ewige, dein Gott, von dir? als nur zu fürchten den Ewigen etc.» (Deut. 10, 12).

§. 9.

Ich werde über diesen Punct weiter unten ausführlich reden, kehre jetzt zu meinem Gegenstand zurück und sage: die Gründe und Ursachen vieler Verordnungen sind mir klar und einleuchtend geworden, durch Hülfe meiner Kenntniss des Glaubens der Ssabier und der Gebräuche und des Cultus derselben. Du wirst dich davon überzeugen, wenn ich dir später die Ursachen der Verordnungen mittheilen werde, welche, dem Anschein nach, ganz ohne Zweck sind. Auch werde ich dir Schriften[33] anführen, aus welchen du die Kenntniss, welche ich selbst von dem Glauben und den Satzungen der Ssabier besitze, dir selbst

aneignen kannst, wodurch du die Wahrheit meiner Angaben über die Ursachen unserer Verordnungen zu beurtheilen in den Stand gesetzt sein wirst. Das berühmteste unter ihnen ist das Buch: «Die Agricultur der Nabathäer», welches von Ibn Wa'hschîjah[34] übersetzt worden ist. Im folgenden Capitel werde ich auch die Ursache angeben, warum die Ssabier ihren Glauben namentlich mit dem Ackerbau in Verbindung brachten[35]. Dies Buch ist voll von heidnischem Unsinn und von solchen Dingen, zu denen nur der rohe Haufe sich hinneigt und denen nur er anhängt. Es spricht von Verfertigung der Talismane, Herabziehen der Kräfte der Geister, Zauberei, Dämonen und Gaulen, welche sich in Wüsten aufhalten[36]. Auch enthält es viele andere Thorheiten, welche den Spott des Vernünftigen erwecken, und durch welche sie scharfsinnig die offenbaren Wunder zu widerlegen wähnen, welche einst allen Menschen bekannt machten, dass Gott der Richter aller Erdbewohner ist, wie es heisst: «Damit du erkennst, dass dem Ewigen die Erde ist» (Ex. 19, 29), ferner: «damit du erfahrest, dass ich der Ewige mitten im Lande bin» (Ex. 8, 18).

§. 10.

Auch wird daselbst (in der Agr. der Nab.) von Adam erzählt: er habe in seinem Buche erwähnt, dass in Indien ein Baum sei, dessen Zweige, wenn man sie auf die Erde wirft, eine kriechende Bewegung wie eine Schlange machen; dessgleichen ein anderer Baum, dessen Wurzel eine Menschengestalt, eine laute Stimme habe und vernehmliche Worte spreche, ferner ein gewisses Kraut, welches denjenigen, der ein Blatt davon um seinen Hals legt, unsichtbar mache, so dass man nicht wisse, wohin er gehe und woher er komme; lasse man aber dasselbe unter freiem Himmel in Rauch aufgehen, so hörten die Menschen Getöse und schreckliche Donner in der benachbarten Luft, so lange als der Rauch aufsteigt[37]. Auch enthält es noch andere sinnlose Dinge von den wunderbaren Eigenschaften der Pflanzen und den Geheimnissen des Ackerbaues, wodurch sie die (in der

Schrift) vorkommenden Wunder verdächtig machen, und wodurch man denken könnte, dass dieselben durch Kunstgriffe bewirkt worden sind.

§. 11.

Zu den Thorheiten desselben Buches (der Agr. der Nab.) gehört auch das, was sie von der Malvenstaude erzählen, einem Baume, welcher zu den Ascherot gehört und welchen sie, wie ich dir schon erwähnt habe, zu pflanzen pflegten. Diese Staude soll zwölftausend Jahr in Niniveh gestanden, und dann in Streit mit dem Alraun gerathen sein, welcher ihren Platz einnehmen wollte. Nun sei dem Manne, welcher durch die Kraft der Malvenstaude zu weissagen pflegte, damals die Prophetengabe entzogen worden, nachher aber, als ihm wieder zu weissagen verstattet war, habe die Malvenstaude ihm angezeigt: sie sei, in einen Prozess mit dem Alraun verwickelt, in Anspruch genommen gewesen und habe ihm befohlen, dass er an alle Richter schreibe, damit diese zwischen beiden richten und entscheiden, welche Zauberkünste vorzüglicher und wirksamer seien, ob die der Malve oder des Alrauns[38]. Aus dieser höchst ungereimten Fabel kannst du dir einen Begriff bilden von den Ansichten der damaligen Menschen und dem Grade ihrer Weisheit; denn in jenen finsteren Zeiten waren es die babylonischen Weisen — auf die hingezeigt wird (Daniel 2, 21. 27.), — welche in jener Religion erzogen worden sind[39]. Und wäre der Glaube an das Dasein eines einzigen Gottes jetzt nicht so verbreitet gewesen, so wären unsere Zeiten noch finsterer als die damaligen, wenn auch auf eine andere Weise[40]. Doch ich kehre zu meinem Gegenstand zurück.

§. 12,

In diesem Buche wird auch von einem Götzenpropheten, der Tammûz heisst, folgendes erzählt: Er forderte einen König auf, die sieben Planeten und die zwölf Sternbilder des Thierkreises anzubeten, und wurde auf dessen Befehl grausam ermordet[41].

Darauf versammelten sich die Götzen in derselben Nacht aus allen Enden der Welt in dem Tempel zu Babel, zu dem grossen goldenen, der Sonne geweihten Götzen, der daselbst, zwischen Himmel und Erde hängend, sich befand. Derselbe fiel nun in die Mitte des Tempels herab und alle übrigen Götzen um ihn herum, und so fing er an, den Tammûz zu beklagen und dessen Leidensgeschichte zu erzählen, worauf alle Götzen während der ganzen Nacht mit ihm weinten und wehklagten [42]. Als aber der Morgenstern aufging, flogen alle Götzen weg, und kehrten in ihre Tempel nach allen Enden der Erde zurück. Hierdurch kam die ständige Sitte auf, dass sie am ersten Tage des Monats Tammûz Klagegeschrei anstimmten und den Tammûz betrauerten und beweinten. Siehe nun, welchen Meinungen die Menschen damaliger Zeit anhingen. In sehr frühe Zeit fällt indessen in der ssabischen Religion die Geschichte des Tammûz [43].

§. 13.

Das erwähnte Werk (die Agr. der Nab.) giebt bedeutende Aufschlüsse über die Verkehrtheiten der Ssabier, ihre Ceremonien und ihre Festtage. Jedoch darfst du dich in Betreff dessen, was sie von Adam, von der Schlange, von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen, von Kleidern, die vorher nicht üblich gewesen waren [44], erzählen, nicht irre leiten lassen und fälschlich annehmen, es sei solches dem Adam oder irgend einem Andern widerfahren. Es sind dies lauter Erdichtungen, und eine auch nur oberflächliche Ueberlegung wird dich von der Unwahrheit aller dieser Erzählungen überzeugen und dir klar machen, dass sie von ihnen selbst und zwar mit Benutzung der heiligen Schrift ersonnen wurden, nachdem diese den Völkern bekannt geworden und mit ihr die Schöpfungsgeschichte, die sie im buchstäblichen Sinne nahmen. Dies Alles thaten sie aber, damit der Leichtgläubige, der dies hört, zu glauben überredet wird, die Welt wäre unerschaffen, und Alles, was im Gesetze erzählt wird, hätte sich auf diese Weise zugetragen, wie sie es erzählen [45]. Wiewohl einem Manne von deiner Bildung

diese Bemerkungen entbehrlich sind, indem du schon mit Wissenschaften ausgerüstet bist, welche deinen Geist schützen vor dem Hinneigen zu dem Aberglauben der Caschdäer, der Chaldäer und der Ssabier[46], die von aller Weisheit, welche diesen Namen verdient, entblösst sind, so glaube ich doch zur Warnung Anderer dies anmerken zu müssen, da der gemeine Mann nur zu sehr sich dem Aberglauben hinzugeben geneigt ist.

§. 14.

Zu diesen Büchern gehört auch das Buch «Stomachos» (Magen), welches fälschlich dem Aristoteles beigelegt wird; ferner: das Buch über Talismane, zu welchem das Buch Thomthom, das Buch Haschrab, das Buch: «Von den Graden der Sphären und den Himmelszeichen, die bei jedem Grade zum Vorscheine kommen», gehören; ferner ein anderes Buch über Talismane, welches ebenfalls dem Aristoteles zugeschrieben wird; ein Buch, welches man Hermes beilegt; ein Buch des Ssabiers Is'haq, in welchem er die Vertheidigung des ssabischen Glaubens unternimmt; desselben grosses Werk: «Ueber die Gebräuche der Ssabier und ihre einzelnen Verordnungen, ihre Festtage, Opfer und Gebete u. dgl. andere Dinge, welche zur Religion der Ssabier gehören[47]. Alle diese erwähnten Bücher handeln vom Götzendienst und sind ins Arabische übertragen worden. Ohne Zweifel sind sie nur ein kleiner Theil derer, welche noch nicht übersetzt worden, oder gar im Strome der Zeit untergegangen sind. Doch beschreiben uns diejenigen, welche wir gegenwärtig besitzen, das Meiste von den Meinungen und Gebräuchen der Ssabier, die nur zum Theil bis jetzt zur allgemeinen Kunde gekommen sind, als die Erbauung der Tempel[48], die in diesen aufzustellenden Bilder von Erz und von Stein[49], die Errichtung der Altäre[50] und das Darbringen der Opfer, sowohl von Thieren als von allerlei Speisen[51], die Feier der Festtage, die Versammlungen zu Gebeten oder andern religiösen Uebungen in den Tempeln[52]; die Zubereitung ganz vorzüglich geschmückter Plätze in den

Tempeln[53], welche sie die Tempel der vernünftigen Gestalten nannten[54], die Aufstellung der Bilder auf hohen Bergen[55] etc., die Verehrung der Ascherot[56] und Errichtung der Denksteine[57] und Aehnliches, was du aus den Büchern, auf welche ich dich aufmerksam machte, erlernen kannst.

§. 15.

Die Kenntniss jener Meinungen und Gebräuche bieten ein treffliches Hülfsmittel dar für die Angabe der Ursache von den Verordnungen unsers Gesetzes. Denn die Axe unsers ganzen Gesetzes dreht sich um zwei Puncte, nämlich um die Verbannung jener Ansichten aus dem Herzen der Menschen und um die Ausrottung ihres Andenkens. In Bezug auf den ersten Punct heisst es (Deut. 11, 16.): «Hütet euch, dass nicht euer Herz so thöricht werde etc.», (Deut. 29, 17.): «Dessen Herz sich abwendet heute von dem Ewigen, unserm Gotte». In Bezug auf den zweiten: «Zerstört ihre Altäre und zerbrecht ihre Bildsäulen, verbrennt ihre Ascheren, hauet ab die Bilder ihrer Götter und rottet ihre Namen von jenem Orte aus» (Deut. 12, 3). Diese zwei Puncte kommen wiederholt an verschiedenen Stellen vor; denn sie bilden den Hauptzweck des ganzen Gesetzes, wie unsere Rabbinen bei Erklärung folgender Stelle bemerkt haben: «Alles, was der Ewige euch geboten durch Moses» (Num. 15, 23). Hieraus, sagten sie, kannst du lernen, dass wer den Götzendienst bekennt, zu betrachten ist, als ob er das ganze Gesetz läugnet, und dass der, welcher aber den Götzendienst läugnet, zu betrachten ist, als ob er das ganze Gesetz bekennt.

§. 16.

Das dreissigste Capitel desselben Buches.

Wenn du dich mit diesen alten grundlosen Lehren bekannt machst, wirst du erfahren, dass es eine unter den Menschen weit verbreitete Meinung war, dass durch die Verehrung der Sterne das Land volkreich und der Erdboden fruchtbar werde.

Die Weisen, Frommen und Tugendhaften unter ihnen unterwiesen daher die Menschen und verkündigten ihnen, dass der Ackerbau, diese Grundlage der Erhaltung des Menschengeschlechts, nur dann zur Vollkommenheit und nach dem Wunsche der Menschen gedeihen könnte, wenn sie die Sonne und die Sterne verehrten, hingegen, wenn sie dieselben durch Ungehorsam erzürnten, die Städte verarmen und zu Grunde gehen würden. Auch behaupteten sie in ihren Schriften, dass die Wüsten und Steppen, nur durch den Zorn des Mars der Quellen und Bäume beraubt wären und Gaulen zum Aufenthalt dienten[58]. Die höchsten Lobsprüche ertheilten sie daher den Ackersleuten und den Winzern, weil sie sich mit Anbauung des Erdreichs beschäftigen und dadurch den Willen und den Wunsch der Sterne erfüllen. Selbst, dass die Götzendiener das Rindvieh so hoch schätzten, dass sie es zu schlachten verboten[59], geschah des Nutzens halber, welchen dasselbe dem Ackerbau gewährt, indem die Zucht der Rinder für den Ackerbau eine nothwendige Bedingung ist, und dieselben sich dem Willen der Menschen bei der Bearbeitung des Bodens unterwerfen; dass sie sich aber mit ihren Kräften dem Menschen unterordnen, geschieht, weil die Gottheit an ihrem Dienste beim Ackerbau Wohlgefallen findet. Als diese Meinungen allgemein bekannt wurden, brachte man den Götzendienst und den Feldbau in genaue Verbindung, weil dieser für die Erhaltung des Menschengeschlechts und der meisten Thiere unumgänglich nothwendig ist[60]. Die Götzenpriester suchten nämlich die in den Tempeln versammelten Menschen zu überzeugen, dass durch die Verehrung der Sterne der Regen herabfalle, die Bäume des Feldes Früchte tragen, und das Erdreich ergiebig und fruchtbar werde. Ich führe nun eine Stelle aus dem Buche: «Die Agricultur der Nabathäer», an, wo von dem Weinstock die Rede ist. Daselbst sagen die Ssabier: Die Weisen des Alterthums und die Propheten haben zur Pflicht gemacht, dass sie an Festtagen mit musikalischen Instrumenten vor den Bildsäulen spielen[61], indem die Götter ihnen dafür Gutes erweisen und reichen Lohn ertheilen werden.

Nun zählen sie sehr viele Arten der zu erhaltenden Belohnung auf, als: langes Leben, Befreiung von Krankheit, Bewahrung vor gefährlichen Leibesfehlern, fruchtbarer Ertrag der Saat und der Baumfrüchte[62]. So weit die Ssabier.

§. 17.

Als diese Meinungen durch weite Verbreitung allgemeinen Glauben fanden, gefiel es Gott in seiner unendlichen Liebe zu uns, jene Irrthümer von unserm Geiste auszurotten und unsern Körper von den Anstrengungen zu befreien, und er untersagte diese lästigen, nutzlosen (götzendienerischen) Handlungen und gab uns sein Gesetz durch Moses — Friede sei über ihm — welcher in seinem Namen verkündete, dass die Verehrung der Sterne und sonstiger körperlichen Dinge Veranlassung sein werde, dass der Regen ausbleiben, das Saatland wüste und unfruchtbar werde, die Baumfrucht verfaule, mannigfaches Unheil, gefährliche Krankheiten und frühzeitiger Tod die Menschen heimsuchen. — Dies ist der Inhalt der Worte des Bundes, welchen Gott mit uns geschlossen und häufig findest du in der heiligen Schrift den Gedanken ausgesprochen, dass der Sterndienst Aufhören des Regens, Verwüstung des Landes, Unglücksfälle, Krankheiten und Lebensverkürzung herbeiführen würde; dass hingegen durch die Unterlassung dieses Dienstes und durch das Zurückkehren zur Gottesverehrung reichlicher Regen, Fruchtbarkeit des Landes, glückliche Zeiten, Gesundheit und langes Leben die Menschen erfreuen würden, als Gegensatz zu dem, was die Götzenpriester den Menschen vorspiegelten, damit sie sich dem Götzendienste ergeben[63]. Denn der Hauptzweck des Gesetzes ist, diesen Glauben zu vernichten und sein Andenken auszurotten, wie wir es auseinander gesetzt haben.

§. 18.

Aus dem zweiunddreissigsten Capitel.

Damals (zur Zeit Mosis), sage ich, war es ein allenthalben verbreiteter Gebrauch, an welchen alle gewohnt waren, und ein

allgemeiner Cultus, bei dem sie (die Heiden) auferzogen wurden, dass man in den Tempeln, in welchen man Götzenbilder aufstellte, Thiere opferte, und dass man sich vor den Bildern bückte und ihnen Räucherwerk brachte; dabei wurden für den Dienst in den Tempeln, welche man zu Ehren der Sonne, des Mondes und der Sterne erbaute, besondere diesem Dienst geweihte Männer erkoren. Daher wollte Gott in seiner allumfassenden Weisheit, welche er an allen seinen Geschöpfen bekundet, keineswegs uns gebieten, diese Art des Cultus gänzlich einzustellen und aufzuheben; denn das wäre der menschlichen Natur, welche stets an dem Herkömmlichen hält, unmöglich gewesen.

§. 19.

Das siebenunddreissigste Capitel.

Die Verordnungen, welche die zweite Classe umfasst[64], sind diejenigen, welche wir in Hilcat 'Abodah-Zarah[65] darstellten und welche unstreitig alle dahin zielen, uns vor den Irrthümern des Götzendienstes und vor andern mit dem Götzendienst in Verbindung stehenden falschen Ansichten zu bewahren, als die Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zauberer, Geisterbanner, Gespensterbefrager und Andere ihres Gleichen[66]. Wenn du alle Schriften liesest, welche ich angeführt habe, findest du, dass die Zauberei, deren Beschreibung ich dir mittheilen werde, bei den Ssabiern, Caschdären, Chaldäern[67], häufiger bei den Aegyptern und Kana'anitern getrieben wurde[68]. Diese wollten glauben machen, oder glaubten vielmehr selbst, dass sie im Stande wären, wunderbare Erscheinungen zu bewirken zu Gunsten Einzelner oder der Einwohner eines ganzen Landes[69]. Aber die Handlungen, welche die Zauberer dabei verrichteten, sind ganz vernunftwidrig, und es lässt sich nicht absehen, wie aus denselben die versprochene Wirkung hervorgehen könne. Sie sammeln z. B. ein gewisses Kraut zu einer bestimmten Zeit, oder nehmen von einem gewissen Stoffe diese Anzahl, von einem anderen jene Anzahl[70].

§. 20.

Dergleichen Bestimmungen sind viele, und ich will sie unter drei Classen bringen. Die erste derselben bezieht sich auf die zu brauchenden Stoffe aus dem Pflanzen-, Thier- oder Mineralreich[71]; die zweite betrifft die Festsetzung der Zeit, in welcher diese Handlungen vorzunehmen sind[72]; die dritte giebt an die körperlichen Verrichtungen, welche damit verbunden sind, als Springen, Händeklatschen, Schreien, Lachen, Rücklingsliegen auf der Erde[73], Verbrennen eines Körpers, oder Räuchern mit einem gewissen Räucherwerk[74] und endlich Aussprechen verständlicher oder unverständlicher Worte[75]. Diese sind die Klassen der Zauberkünste, von denen Manche nur durch Vereinigung aller dieser Handlungen zu Stande kommen. So verordnen sie z. B.: man nehme eine gewisse Anzahl Blätter einer bestimmten Pflanze, und zwar dann, wann der Mond in einem bestimmten Grade nördlich oder südlich steht; ferner nehme man von dem Geweih eines bestimmten Thieres, von seinem Schweisse, seinem Haare oder seinem Blute ein gewisses Maass, wann die Sonne etwa im Zenith oder an einem anderen bestimmten Puncte steht; ferner nehme man von einem gewissen Metalle oder einer gewissen Anzahl von Metallen, schmelze sie bei einem Aufgange und einer bestimmten Constellation der Sterne, sodann spreche man diese oder jene Worte aus; dann räuchere man mit den Blättern oder den anderen Körpern dem aus dem geschmolzenen Metalle entstandenen Bilde, so wird dieses oder jenes Ereigniss eintreten[76].

§. 21.

Es giebt aber andere Zauberkünste, welche sie durch Eine Art der beschriebenen Handlungen ausführen zu können glauben. Bei den meisten Zauberkünsten machen sie aber zur Bedingung, dass sie durch Frauen verrichtet werden[77]. Dies finden wir erwähnt in Beziehung auf das Hervorbringen des Wassers. Zehn Jungfrauen nämlich schmücken sich mit Halsgeschmeide, ziehen rothe Kleider an, tanzen so, dass Eine die Andere stösst,

vorwärts und rückwärts schreitend und auf die Sonne hindeutend [78]. Nach Vollendung dieser Handlung würde nach ihrer Meinung Wasser hervorsprudeln. Dessgleichen erwähnen sie: wenn vier Frauen sich auf den Rücken hinlegen mit aufgehobenen und ausgestreckten Füssen, gewisse Worte aussprechen und Bewegungen machen, während sie sich in dieser unzüchtigen Lage befinden, so wird der Hagel aufhören, von welchem ein Ort heimgesucht wird. Solche Ungereimtheiten und Hirngespinste hatten sie in Menge, bei deren Ausführung wir stets Frauen finden. Keine Handlung der Zauberei kann aber ohne Betrachtung der Sterne zu Stande kommen. Sie glauben nämlich, dass jede Pflanze, jedes Thier und jedes Metall einem Sterne angehöre. Ferner glauben sie, dass diese Handlungen, durch welche die Zauberei zu Stande kommt, eine Art von Cultus für den bestimmten Stern sei, der an demselben, an diesem Spruche, an dieser Räucherung Wohlgefallen finde, und desswegen das Verlangte in Erfüllung bringe.

§. 22.

Nach dieser Einleitung, welche ich aus den angeführten und jetzt sich vorfindenden Schriften entlehnt habe, vernimm meine Worte. Da der Zweck des ganzen Gesetzes und die Pole, um welche dasselbe sich dreht, darin bestehen, dass der Götzendienst abgeschafft und sein Andenken vertilgt werde, dass man auch keinem Sterne einen schädlichen oder nützlichen Einfluss auf die Angelegenheiten des Menschen zuschreibe, weil diese Ansicht zu Sterndienst verleitet, so musste nothwendig jeder Zauberer mit der Todesstrafe belegt werden, weil er ohne Zweifel falschen Göttern dient, wenn auch auf eine eigenthümliche Weise, verschieden von der Art, wie das gemeine Volk jene Gottheiten verehrt. In so fern sie aber bei den meisten Zauberhandlungen die Ausübung durch Frauen zur Bedingung machten, gebot das Gesetz: «Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen» (Ex. 22, 18). Hierzu kommt noch, dass den Männern, aus natürlichem Mitleiden mit

den Frauen, die Hinrichtung derselben widerstrebt. Daher sagt auch die Schrift beim Götzendienst ausdrücklich (Deut. 17, 2.): «Ein Mann oder ein Weib» und wiederholt diesen Ausdruck (ibid. 5.) «denselben Mann oder dasselbe Weib», während dieser Ausdruck sich weder bei der Entweihung des Sabbaths noch bei einem andern Verbot findet. Der Grund davon liegt in dem natürlichen Mitleiden mit den Frauen.

§. 23.

Weil nun die Zauberer wähnten, dass sie durch ihre Zauberkünste eine Wirkung hervorbringen, dass sie reissende Thiere, als Löwen, Schlangen und ähnliche aus den Städten verjagen, gefährliche Insecten von den Pflanzen des Erdreichs vertreiben, dass sie den Hagel abhalten und dass sie durch gewisse Handlungen das Gewürm aus den Weinbergen ausrotten können, so dass dieselben von jenen nicht beschädigt werden, — über Letzteres und über die übrigen angeführten emoritischen Gebräuche[79] verbreiten sich die Ssabier in dem Buche: «die Agricultur der Nabathäer»; — weil sie sich endlich der Künste rühmten, das Abfallen der Blätter und der Früchte von den Bäumen zu verhindern, und wegen jener allgemein verbreiteten theurgischen Handlungen: darum erklärte die Gottheit in den Worten des Bundes, dass jene Plagen euch durch Götzendienst und Zauberei, vermittelst deren ihr das Schädliche von euch abzuwenden wähnt, im Gegentheil heimsuchen werden. So heisst es (Lev. 26, 32.): «Ich reize wider euch das Gewild des Feldes, das mache euch kinderlos», ferner: «und den Zahn des Raubthieres sende ich wider sie, sammt all dem Grimm der im Staube Schleichenden (Deut. 32, 24.); ferner: «Alle deine Bäume und die Frucht deines Erdreichs verderbe die Grille» (Deut. 28, 42.); ferner: «Weinberge wirst du pflanzen und bearbeiten, aber Wein wirst du nicht trinken und nicht einlegen; denn verzehren wird es der Wurm» (ibid. 39.); ferner: «Oelbäume wirst du haben in deinem ganzen Gebiete, aber mit Oel wirst du nicht salben; denn abfallen werden deine Oliven» (ibid. 40). Die Be-

deutung dieser Androhungen ist diese: jener List der Götzendiener gegenüber, welche, um ihren Cultus zu begründen und zu verewigen, die Menschen mit dem Wahn bethörten, dass sie gewissen Schaden abzuwenden und bestimmte Vortheile zu gewähren vermöchten, erklärt Gott in den Worten des Bundes[80], dass gerade durch den Götzendienst jene Vortheile verschwinden und jenes Unglück über sie hereinbrechen werde. So ist der Grund einleuchtend, warum die Torah die in den Worten des Bundes enthaltenen Flüche und Segnungen besonders hervorgehoben und unter Anderem ausgezeichnet hat; und du merke dir auch den grossen Nutzen davon[81].

§. 24.

Um uns aber von Zauberei noch mehr zu entfernen, untersagt uns Gott die Anneigung jeder heidnischen Sitte, selbst solcher, die auf den Götzendienst nur Beziehung haben und ähnliche, überhaupt Alles, was sie (die Zauberer), im Widerspruche mit der gesunden Vernunft, als nützlich ausgeben, in so fern nach ihrer Meinung besondere und geheimnissvolle Kräfte einwirken. Daher heisst es (Lev. 20, 23.): «Wandelt nicht nach den Satzungen der Völker». Dies ist es, was unsere Rabbinen «Sitten der Emoriter» nennen[82], welche Zweige der Zauberei sind, weil man ihren Grund nicht mit dem gesunden Verstande einsieht und sie zu Zauberkünsten verleiten, welche nothwendig Bezug auf die Gestirne haben und durch die man zur Verherrlichung und Anbetung der Gestirne geführt wird. Demgemäss sagen sie ausdrücklich: «Alles, was sich auf die Heilkunst bezieht, ist nicht als Sitte der Emoriter zu betrachten»[83]; sie wollen damit sagen, Alles (jedes Heilmittel), was dem natürlichen Verstande entspricht, ist erlaubt, das Uebrige unerlaubt. Ferner wenden sie ein gegen den Satz: «Ein Baum, der seine Früchte abwirft, werde mit Steinen beladen oder mit Röthel bestrichen»[84]: «wohl ist es zu erlauben, ihn mit Steinen zu beladen, damit ihm seine Kraft benommen wird; warum darf man ihn aber mit Röthel bestreichen?»[85] Daraus geht hervor, dass das

Bestreichen mit Röthel und überhaupt Alles, was keinen vernünftigen Grund für sich hat, als Sitte der Emoriter unerlaubt ist. So sagen sie auch von der Nachgeburt eines heiligen Thieres (d. h. eines Opferthieres), welches begraben werden muss: sie dürfe weder auf einen Baum gehängt, noch auf einem Kreuzwege begraben werden, weil dies die Sitte der Emoriter sei[86]. Du mögest aber keinen Anstoss nehmen, dass einige Rabbinen das Holz eines Gehängten und den Zahn eines Fuchses als Heilmittel zu tragen erlauben[87]; denn diese Dinge wurden ehemals als durch die Erfahrung erprobte Heilmittel betrachtet, so wie wir die Pfundrose gegen die fallende Sucht anwenden, Hundeskoth gegen Vereiterung des Halses und Dämpfe von Essig und Markaschit[88] gegen Geschwüre gefährlicher Wunden. Alles dieser Art, was durch die Erfahrung als heilend erkannt wird, obgleich es die Vernunft nicht erklären kann, ist anzuwenden erlaubt, und ist nicht anders wie etwa als ein Abführungsmittel zu betrachten. Du aber, theurer Leser, mögest diese sehr zu beherzigenden Lehren behalten, und dir tief einprägen: «Denn sie sind deinem Haupte ein zierliches Diadem» etc. (Prov. 1, 19).

§. 25.

In unserm grossen Werke[89] haben wir dargethan, dass das Abschneiden der Ecken des Hauptes und des Bartes desswegen verboten ist, weil es eine Sitte der Götzenpriester war[90]. Denselben Grund hat auch das Verbot von Scha'athnez (שַׁעַטְנֵז)[91]; denn es pflegten sich die Götzenpriester ein Kleid aus dem Pflanzen- und Thierreiche (Leinen und Wolle) zu verfertigen und einen metallenen Ring an dem Finger zu tragen, was du aus ihren Schriften ersehen kannst[92]. Derselbe Grund ist auch für das Verbot: «Es soll nicht das Geräth eines Mannes auf einem Weibe sein, und ein Mann soll nicht anziehen das Gewand eines Weibes» (Deut. 22. 5.); denn du findest im Buche Thomthom[93] die Verordnung, dass ein Mann ein buntes[94] Frauenkleid anlege, wenn er vor dem Planeten Venus steht;

eine Frau aber einen Panzer und kriegerische Waffen trage, wenn sie vor dem Planeten Mars steht[95]. Doch scheint mir dabei noch eine andere Ursache obzuwalten. Ein solcher Anzug nämlich erregt die Begierde und giebt Veranlassung zur Unzucht.

§. 26.

Auch das Verbot jedes Nutzens von den Götzenbildern ist sehr einleuchtend; denn zuweilen kauft jemand einen Götzen in der Absicht, ihn zu zerstören, lässt ihn aber unversehrt, so dass er (der Götze) ihm zum Fallstrick werden kann. Auch wenn er ihn zerbricht, einschmilzt oder einem Heiden verkauft, so ist doch die Benutzung des Erlöses untersagt. Der Grund liegt darin, dass die gewöhnlichen Menschen sehr häufig in rein zufälligen Dingen einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung erblicken, wie wir viele Menschen sagen hören: seitdem jener dies Haus bewohnt oder dieses Thier, dieses Gefäss gekauft hat, ist er reich geworden, in seinen Geschäften glücklich, indem sie ihm segenbringend waren. Auf gleiche Weise könnte es geschehen, dass jemand zufällig mit dem Betrag des veräusserten Götzen in seinem Gewerbe Glück habe und sein Vermögen sich vermehre, so würde er fälschlich das Götzenbild als die Ursache ansehen und dem Segen desselben sein Glück zuschreiben, wovon das Gesetz durchaus das Gegentheil lehrt, wie aus vielen Stellen der göttlichen Worte hervorgeht. Aus gleichem Grunde ist auch jede Benutzung der Bedeckung eines angebeteten Gegenstandes, und die der Opfer und der Geräthe eines Götzen verboten[96], damit wir nämlich von jenem Irrthume gerettet bleiben; denn sehr gross war in diesen Zeiten (in den mosaischen) das Vertrauen auf die Sterne, so dass man Tod und Leben, Glück und Unglück als von ihnen abhängig betrachtete. Daher wendete das Gesetz die kräftigsten Mittel an zur Ausrottung dieses Glaubens durch den Bund[97], durch das Zeugniss[98], durch feierliche Eide[99] und die erwähnten Verwünschungen, und daher verbot es uns Etwas von dem, was einem Götzen geweiht ist, zu nehmen und zu benutzen. Und es verkündigte uns die Gott-

heit, dass wenn Etwas davon (von dem Götzen und dem, was mit demselben zusammenhängt) mit dem Vermögen eines Mannes vermischt wird, dass jenes dann dieses gänzlich vernichten und zu Grunde richten werde, wie es heisst (Deut. 7, 26.): «Und du sollst keinen Gräuel bringen in dein Haus etc.» Wie weit entfernt also von dem Glauben, dass ein Segen daran hafte! Auf gleiche Weise wirst du bei Betrachtung der einzelnen Verordnungen über den Götzendienst ihren Zweck einleuchtend finden, nämlich den, der Ablegung jener verderblichen Meinungen und der Losreissung von denselben bis auf ihre letzte Spur.

§. 27.

Auch muss ich aufmerksam machen, dass die Verbreiter jener falschen, grund- und nutzlosen Meinungen zur Befestigung derselben List und Betrug anwendeten, indem sie die Menschen beredeten, dass jeden, der sich nicht jenen ihren Aberglauben befestigenden und verewigenden Handlungen unterziehe, dieses und jenes Unheil treffe. Denn möglicher Weise konnte einmal solches Unglück einem Menschen begegnen, der es dann ihrer vernachlässigten Vorschrift zuschreiben und ihrem Aberglauben huldigen wird. Nun liegt es bekanntlich in der Natur des Menschen, dass im Allgemeinen ihnen nichts mehr Angst und Furcht einflösst, als der Gedanke an den Verlust des Vermögens und der Kinder. Darum verbreiteten in der damaligen Zeit die Verehrer des Feuers, dass die Kinder desjenigen sterben würden, der nicht seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer führe. Ohne Zweifel musste diese Erdichtung, welche auf die Elternliebe und die Furcht vor dem Tode der Kinder berechnet war, jeden antreiben zu dieser Handlung zu schreiten, deren Ausführung überdies — man brauchte jene nur durchs Feuer zu führen — sehr leicht war[100]. Hierzu kommt noch, dass die Sorgfalt für die kleinen Kinder den Frauen übertragen ist, deren Leichtgläubigkeit und Verstandesschwäche hinreichend bekannt ist. Daher widersetzte sich die Schrift dieser Handlung mit grösserem Nachdruck, als jeder anderen Art des Sterndienstes: «Weil

er von seinem Samen dem Moloch hingegeben, um damit zu verunreinigen mein Heiligthum und zu entweihen meinen heiligen Namen» (Lev. 20, 3). Sodann verkündigte der Glaubwürdige (Moses) im Namen Gottes, dass dieser denselben Mann eben der Handlung wegen, durch welche er die Erhaltung der Nachkommen zu sichern glaubt, zu Grunde richten werde, ihn selbst und seine Nachkommen. So heisst es (Lev. 20, 5.): «So werde ich meinen Zorn richten wider denselben Mann und wider sein Geschlecht». Und so verbreitet war in der Welt dieser Aberglaube, dass dessen Spuren sich noch bis auf diesen Tag erhalten haben. Denn man sieht noch die Hebammen neugeborene Kinder in Windeln einwickeln und jene, nachdem sie übel riechendes Räucherwerk auf das Feuer gelegt, hin und her über dem Räucherwerk auf dem Feuer bewegen. Dieser Gebrauch ist ohne Zweifel eine Art von dem Führen durch das Feuer und nicht erlaubt. Betrachte man nur die verderbliche List der Erfinder dieses Aberglaubens, wie sie ihre Erdichtung verbreiteten und befestigten, so dass das Gesetz schon Jahrtausende gegen dieselbe auftrat und ihre Spur dennoch nicht verwischt ist.

§. 28.

Denselben Kunstgriff gebrauchten die Götzendiener in Beziehung auf das Vermögen. Sie machten zum Gesetz, dass ein Baum verehrt werde — und dies ist die Ascherah, — von seinen Früchten ein Theil geopfert, ein anderer im Götzentempel verzehrt werde, wie sie dieses in den Gebräuchen der Ascherah auseinandersetzen. Ferner verordneten sie, dass eben so die Erstlinge eines jeden essbare Früchte tragenden Baumes, theils als Opfer verwendet, theils im Götzentempel verzehrt werden[101], und sie behaupteten zugleich, dass jeder Baum, mit dessen Erstlingen dieses nicht geschehe, entweder verdorren, oder seine Früchte abwerfen, oder wenig tragen, oder sonst verunglücken werde, eben so wie sie vorgaben, dass jedes Kind, das man nicht durch das Feuer führt, sterben würde. Die Angst vor dem Verluste des Vermögens trieb sie auch an diesem Aberglauben zu hul-

digen. Gegen diese Götzensitte erhob sich ebenfalls das Gesetz, indem die Gottheit gebot, dass der Ertrag eines jeden essbare Früchte tragenden Baumes von den drei ersten Jahren verbrannt werde. Einige Bäume nämlich bringen Früchte nach dem ersten, einige bringen ihre Erstlinge nach dem zweiten und einige nach dem dritten Jahre; so ist es meistens, in so fern man sie, wie es die Menschen zu thun pflegen, auf eine der drei bekanntesten Arten behandelt, wenn man sie einpflanzt, oder einlegt, oder pfropft. Du darfst den Fall nicht berücksichtigen, wo man den Kern einsäet, oder den Stamm pflanzt, weil das Gesetz seine Satzungen nur auf die meistens eintretenden Fälle berechnet. Ein eingepflanzter Baum bringt im Lande Israel seine Erstlinge spätestens innerhalb dreier Jahre hervor. Dabei bezeugte uns die Gottheit, dass durch den Verlust und die Vernichtung der Erstlinge der Ertrag der Bäume reichlich vergütet werde, so wie es heisst (Lev. 19, 25.): «Dann vermehre sich auch der Ertrag derselben». Die Frucht des vierten Jahres aber sollte vor dem Herrn gegessen werden, im Gegensatz zu jenen, welche die Erstlinge in dem Götzentempel assen, wie ich bemerkt habe.

§. 29.

Hierher gehört auch das, dessen die alten Götzendiener in dem Buche «die Agricultur der Nabathäer» Erwähnung thun. Sie liessen nämlich manche daselbst beschriebene Dinge in Fäulniss übergehen, warteten dann das Eintreten der Sonne in einen bestimmten Grad ab, machten viele zauberische Gauckeleien und glaubten, dass, wenn jemand diesen faulen Stoff in Bereitschaft habe, und bei der Pflanzung eines fruchttragenden Baumes etwas von demselben um den Baum, oder an dessen Stelle hinstreue, dieser Baum sich früher entwickele und Früchte trage als nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur[102]. Sie versicherten, dass dies ein wunderbares Mittel, ein Talisman sei, und für die frühzeitige Hervorbringung der Früchte eines jeden Baums wirksamer als jede andere Art von Zauberkunst. Ich habe dir aber schon gezeigt, wie streng das göttliche Gesetz alle

Zauberkunst untersagt. Auch darum verbot es jede Frucht, welche ein Baum in den ersten drei Jahren seiner Pflanzung hervorbringt. Somit bedurfte es nicht mehr der von ihnen für möglich gehaltenen beschleunigten Hervorbringung der Früchte, weil schon von Natur die meisten Bäume nach drei Jahren im Lande Israel Früchte tragen, und also uns die damals unter ihnen bekannten Zaubermittel entbehrlich sind. Bewahre auch dieses Beherzigenswerthe!

§. 30.

Zu dem damals bekannten Aberglauben, welchen die Ssabier auf die Nachwelt brachten, gehört auch folgendes. Sie sagen: wenn das Pfropfen eines Baumes dieser Art mit der einer andern Art[103] bei einem bestimmten Aufgange irgend eines bestimmten Gestirnes geschieht und man dabei eine bestimmte Räucherung macht, und gewisse Worte während des Pfropfens ausspricht, so würde dieser gepfropfte Baum Etwas hervorbringen, was sich als heilsamer und nützlicher erweise, als Alles das, was sie erwähnt haben. Davon ist das Merkwürdigste, was im Anfange des Buches «die Agricultur der Nabathäer» von dem Pfropfen einer Olive mit einem Etrog[104] erwähnt wird. Und mir ist kein Zweifel, dass jenes «Buch der Heilmittel», welches Chisqîjahû verbarg, ähnlichen Inhalts war[105]. Auch schreiben sie, es müsse beim Pfropfen der einen Art mit der anderen der zu pfropfende Zweig in der Hand eines schönen Mädchens sein, dem ein Mann widernatürlich beiwohnt, und welches während jener Verbindung den Zweig dem Baume einpfropft. Ohne Zweifel war dies sehr üblich und wurde fast von jedem befolgt, zumal da sich des Beischlafs Wollust mit dem Nutzen verband. Daher verbot das Gesetz Kilâîm, d. h. das Pfropfen eines Baumes mit dem andern[106], damit wir uns von den götzendienerischen Ansichten und der Abscheulichkeit ihrer unnatürlichen Geilheit entfernt halten. Wegen des Verbots zu pfropfen wurde auch verboten, überhaupt zweierlei Saamen zu verbinden, selbst nahe bei einander zu säen. Daher findest du

in der Tradition über diese Verordnung, dass man das Pfropfen der Bäume, als ein Grundverbot, allenthalben mit der Strafe der Geisselung ahndet, die Verbindung zweierlei Saamen aber nur im Lande Israel verboten ist. — Es wird ferner in dem erwähnten Buche: «die Agricultur» ausdrücklich gesagt, dass sie gewöhnlich Gerste und Weinkörner zusammen säeten, und glaubten, der Weinberg würde nur auf diese Weise gedeihen. Darum verbot das Gesetz das Kilâîm im Weinberge[107] und verordnete, den ganzen Ertrag zu verbrennen. Denn alle heidnischen Gebräuche, denen man eine geheime eigenthümliche Kraft zuschrieb, sind verboten, auch wenn sie keine Spur von Götzendienst verrathen, wie wir die talmudische Stelle erklärt haben: «Man darf es (die Nachgeburt eines geweihten Thieres) nicht auf einen Baum hängen»[108]. Alle diese Gebräuche, welche die Rabbinen Sitten der Emoriter nennen, verbot aber das Gesetz desswegen, weil sie zum Götzendienst Veranlassung geben.

§. 31.

Betrachtest du nun die Gebräuche bei ihrem Cultus, so findest du, dass sie theils auf die Planeten und theils auf die zwei grossen Lichter — die Sonne und den Mond — Beziehung hatten, dass sie oft beim Säen, Räuchern und bei den Processionen[108], welche der Pflanzende oder der Säende macht, auf die Aufgänge der Himmelskörper Rücksicht genommen, wobei Mancher von ihnen fünf Processionen machte, gemäss den fünf Planeten mit Ausschluss der zwei Lichter und Mancher sieben, gemäss den sieben Planeten, die beiden Lichter mitgerechnet. Allen diesen Gebräuchen schrieben sie Kräfte und Wirkungen zu, welche für den Ackerbau höchst nützlich wären, und verleiteten hierdurch die Menschen zum Sterndienst. Das Gesetz aber untersagte sämmtliche heidnische Gebräuche mit den Worten (Lev. 20, 23.): «Wandelt nicht nach den Satzungen der Völker», und andere, bekanntere, verbreitetere oder offenbar götzendienstliche Gebräuche verbot es ausdrücklich, als: 'Orlah, Kilâîm und Kilâîm im Weinberge[109]. Merkwürdig ist der entscheidende Ausspruch

des Rabbi Joschijah bei Kilâim im Weinberge: «Es ist nur dann als Kilâim eines Weinberges zu betrachten, wenn man Weizen, Gerste und Weinkorn mit einem Handwurf säet[110]; ohne Zweifel aber sah er in diesem Verbote nur eine Sitte der Emoriter. — So habe ich dir nun durch unzweifelhafte Beweise gezeigt, dass Scha'athnez, 'Orlah und Kilâim wegen Götzendienstes, so wie die Gebräuche der Heiden, weil sie zu Götzendienst Anlass geben, verboten wurden.

§. 32.

Aus dem fünfundvierzigsten Capitel.

Es ist bekannt, dass die Götzendiener für die Erbauung ihrer Tempel und Aufstellung ihrer Götzenbilder hochliegende Oerter, oder hohe Berge aufsuchten[111]. Darum wählte unser Vater Abraham — Friede sei über ihm — den Berg Moriah, den höchsten Berg in jener Gegend, und verkündigte daselbst die Einheit Gottes; auch richtete er sich nach der Abendseite, weil das Allerheiligste (der Tempel zu Jerusalem) auf der Abendseite war. Darauf deuten die Worte der Rabbinen, «die Majestät der Gottheit ist auf der Abendseite»[112], und ausdrücklich lehren sie in dem Talmud Tract. Jômâ, dass unser Vater Abraham die Abendseite wählte, nämlich die Gegend des Allerheiligsten. Als Ursache davon halte ich dieses: da es damals ein in der Welt verbreiteter Aberglaube war, der Sonne zu dienen und dieselbe als Gottheit zu verehren, so wendeten sich ohne Zweifel alle Menschen betend nach Morgen[113], darum wendete sich unser Vater Abraham nach der Abendseite des Berges Moriah, nach dem Heiligthume, so dass er seinen Rücken der Sonne zukehrte[114]. Was siehst du hingegen die Israeliten thun, als sie Gott abläugneten und ihren früheren verderblichen Neigungen nachhingen. «Mit dem Rücken, sagt der Prophet (Ez. 8, 16.), waren sie gegen den Tempel des Ewigen und dem Gesichte gegen die Morgenseite gewendet, und bückten sich gegen die Sonne.» Beherzige diese wichtige Bemerkung!

§. 33.

Bekanntlich aber erbauten die Heiden Tempel für die Sterne und stellten in denselben ein Bild auf, über dessen Verehrung sie übereingekommen waren, nämlich ein Bild, welches auf einen Stern oder auf einen Planeten Bezug hatte. Darum wurde uns geboten, dass wir einen Tempel für Gott, erhaben ist er, bauen, in denselben die Bundeslade stellen, in welcher sich die beiden steinernen Tafeln befanden, worauf geschrieben war: «Ich» (bin der Ewige, dein Gott), «du sollst nicht haben» (andere Götter, Exod. 20, 2 f.). Es ist ferner schon erwiesen, dass der Glaube an die Prophetie dem Glauben an die Göttlichkeit des Gesetzes der Zeit nach vorausgehen muss; denn giebt es keinen Propheten, so giebt es kein geoffenbartes Gesetz. Dem Propheten wird aber die Offenbarung nur durch Vermittlung eines Engels zu Theil, wie es heisst (Gen. 22, 11.): «Da rief ihm ein Engel des Ewigen», ferner (Gen. 16, 9.): «Da sprach zu ihr ein Engel des Ewigen» und solche unzählige Stellen, so dass selbst unsers Lehrers Moses erste Offenbarung durch einen Engel vermittelt wurde. «Da erschien ihm ein Engel des Ewigen in einer Feuerflamme» (Exod. 3, 2). Hieraus geht hervor, dass der Glaube an das Dasein der Engel dem Glauben an die Prophetie, so wie dieser dem Glauben an die Göttlichkeit des Gesetzes vorangehen muss. Da nun die Ssabier das Dasein des erhabenen Gottes nicht wussten, indem sie glaubten, dass das ewige von jedem Mangel befreite Wesen die Sphären und deren Gestirne wären, und dass von diesen die Kräfte über die Götzenbilder und über einige Bäume, nämlich die Ascheren ausflössen[115], so glaubten sie auch, dass diese Götzenbilder und Bäume es wären, welche die prophetischen Worte in den Mund des Propheten legen, mit diesen in Gesichten reden und sie mit dem, was nützlich oder schädlich ist, bekannt machen, wie ich dir schon ihre Ansichten mit Beziehung auf die Propheten des Ba'al und der Ascherah mitgetheilt habe[116]

§. 34.

Aus dem sechsundvierzigsten Capitel.

Die unter der eilften Classe[117] enthaltenen Verordnungen haben wir im übrigen Theil des Buches 'Abodah und im Buche Qarbanot dargestellt[118]. Auch haben wir schon oben im Allgemeinen den Nutzen derselben erwähnt; nun aber will ich die Ursache der einzelnen Verordnungen meiner Ueberzeugung gemäss angeben.

Ich sage also: Schon das göttliche Gesetz bemerkt — nach der Auslegung des Onkelos[119], — dass die Aegypter das Sternbild des Widders verehrten, und dass sie desswegen das Kleinvieh zu schlachten verboten und auch alle Kleinviehhirten verachteten. Demgemäss heisst es: «Siehe! opferten wir nun den Gräuel der Aegypter» (Ex. 8, 22.), ferner: «Denn ein Gräuel den Aegyptern sind alle Schaafhirten» (Gen. 46, 35). Dessgleichen gab es Secten unter den Ssabiern, welche die Dämonen verehrten und glaubten, dass dieselben die Gestalt von Böcken annehmen[120], wesswegen man auch die Dämonen Se'irîm (שעירים), dass heisst Böcke, nannte. Diese Ansicht hatte sich zur Zeit des Moses[121] bereits sehr verbreitet, wie die Schrift sagt: «So sollen sie nicht mehr ihr Schlachtvieh den Böcken opfern» (Lev. 17, 7). Daher war auch bei diesen Secten der Genuss des Ziegenviehes verboten[122]. Hiergegen war das Schlachten des Rindviehes fast bei den meisten Götzendienern verpönt[123], und alle diese bezeigten dieser Gattung der Thiere eine hohe Ehrfurcht. Auch findest du, dass die Inder noch heutigen Tages durchaus kein Rindvieh schlachten, selbst in solchen Gegenden, wo man andere Thierarten zu schlachten pflegt[124]. Um nun jedes Andenken dieser falschen Meinungen zu vertilgen, gebot uns Gott, gerade diese drei Thierarten allein als Opfer darzubringen: «So sollt ihr vom Vieh, von den Rindern oder von den Schafen euer Opfer darbringen» (Lev. 1, 2.), so dass durch die Handlung, welche ihnen als die höchste Versündigung galt, wir uns der Gottheit nähern und von den Verschuldungen entsündigt werden sollen.

So sind verderbliche Ansichten, jene Krankheiten der menschlichen Seele, durch Mittel zu heilen, welche den schroffsten äussersten Gegensatz bilden. Aus demselben Grunde befahl er uns am Passahfeste ein Lamm zu schlachten und in Aegypten mit dem Blute desselben die Thüre von aussen zu besprengen, um durch ein öffentliches Bekenntniss des Gegentheils zu zeigen, dass wir diese Ansichten nicht theilen und um die Ueberzeugung zu befördern, dass die Handlung, welcher sie eine tödtliche Wirkung zuschrieben, gerade vom Tode erretten kann. Wie es heisst: «So wird der Ewige wegschreiten über die Thüre und nicht zugeben, dass der Verderber komme in eure Häuser, um zu plagen» (Exod. 12, 23). Es war eine Belohnung dafür, dass sie diesen Gottesdienst öffentlich begingen, und das thaten, wovon sich die Götzendiener mit Scheu wegwenden. Das ist die Ursache, warum die Wahl zum Opfer ausschliesslich auf diese drei Thierarten (Rinder, Schaafe und Ziegen) fiel. Hierzu kommt noch, dass diese Hausthiere allenthalben anzutreffen sind, während die Götzendiener sich im Gegentheil bestrebten, Löwen, Bären und überhaupt wilde Thiere zu opfern, wie im Buche Thomthom erzählt wird[125].

§. 35.

Da aber die Götzendiener kein Brod, sondern Sauerteig darbrachten[126], ferner süsse Stoffe zu ihren Opfern wählten[127], und diese mit Honig vermischten[128], wie zu ersehen ist aus den Schriften, welche ich anführte; da sie sich auch bei keinem ihrer Opfer des Salzes bedienten[129], darum untersagte Gott sowohl Sauerteig, als Honig zu opfern[130], gebot aber den immerwährenden Gebrauch des Salzes, so wie es heisst (Lev. 2, 13.): «Bei jedem deiner Opfer sollst du Salz darbringen?»

§. 36.

Die Ssabier sahen das Blut als etwas sehr Unreines an, assen es aber dennoch, weil sie es für eine Speise der Dä-

monen hielten und sie glaubten daher, dass jeder durch den Genuss derselben in Verbindung mit den Dämonen trete, so dass diese ihn besuchen und ihm den Schleier der Zukunft enthüllen, nach der Vorstellung, welche der gemeine Haufen von den Dämonen sich zu bilden pflegt. Es gab indessen Menschen, denen der Genuss des Blutes zuwider war, weil die menschliche Natur eine Abneigung dagegen fühlt. Diese schlachteten Vieh, sammelten dessen Blut in ein Gefäss oder in eine Grube und assen das Fleisch, um das Blut herumsitzend. Mit dieser Handlung verbanden sie die Vorstellung, dass die Dämonen das Blut als ihre Speise geniessen, während sie selbst das Fleisch essen, und dass sie der Liebe, Freundschaft und des vertraulichen Umgangs der Dämonen ganz theilhaftig werden, weil sie mit diesen in Gesellschaft zu Tische sassen. Dann würden, wie sie wähnten, die Dämonen ihnen im Traume erscheinen, das Zukünftige verkündigen und Nützliches entdecken. Diesen Ansichten hing man in der damaligen Zeit mit dem grössten Eifer an, und sie waren so weit verbreitet, dass fast keiner vom gemeinen Volk deren Wahrheit in Zweifel zog[131].

§. 37.

Merke übrigens, dass die Zeit dieses Aberglaubens in die Lebensjahre unsers Lehrers Moses fiel, wo die Menschen jenem eifrigst und mit Leidenschaft nachhingen, wie dieses aus dem Liede האזינו (Horcht ihr Himmel u. s. w. Deut. 32.) zu ersehen ist: «Sie opferten Dämonen und nicht Gott» (Deut. 32, 17). Unsere Rabbinen bemerken über den Ausdruck לא אלוה: «Sie hörten nicht auf, wirklich existirenden Dingen zu dienen, bis sie zuletzt auch eingebildeten dienten»[132]. Im Buch Siphri[133] heisst es; «Es genügte ihnen nicht der Sonne, dem Monde, den Sternen und den Planeten zu dienen, sondern sie verehrten selbst deren בבואה", welches Wort «Schatten» bedeutet[134]. — Wir kehren nunmehr zu unserm Gegenstand zurück. Merke du, dass der Genuss des gemeinen Fleisches[135] nur in der Wüste verboten war. Mit jenem verbreiteten Irrthümern war nämlich die

Meinung verbunden, dass die Dämonen in den Wüsten sich aufhalten, daselbst mit einander reden und gesehen werden, in den bewohnten Gegenden aber nicht zum Vorschein kommen, so dass jeder, der sich mit diesen Hirngespinnsten befassen wollte, aus der Stadt nach den Wäldern und menschenleeren Gegenden sich zu begeben pflegte[136]. Darum war nach dem Einzuge in das verheissene Land der Genuss des Fleisches erlaubt. Ferner war es natürlich, dass die Grösse dieser Seelenkrankheit abnehme und die Anhänger solcher Meinungen sich vermindern. Dabei würde es höchst beschwerlich, fast unmöglich gewesen sein, dass jeder, um Fleisch zu essen, nach Jerusalem hätte reisen müssen. Aus diesen Gründen beschränkte Gott dieses Verbot nur auf die Zeit ihres Aufenthaltes in der Wüste.

§. 38.

Auf die Frage: warum im Pentateuch nur beim Sündopfer, welches am Neumonde dargebracht wurde, der Ausdruck «dem Ewigen zu Ehren» (4 Mos. 28, 18.) gebraucht wird, während dies bei andern Sündopfern nicht vorkommt? bemerkt Maimonides Folgendes:

Da Gott besorgte, man möchte das Ziegenbock(opfer) des Neumondes als ein dem Monde geweihtes Opfer betrachten, gleich wie die Aegypter am ersten Monatstag dem Monde Opfer zu bringen pflegten[137], darum sagte er (Moses) ausdrücklich, dass dieser Ziegenbock Gott und nicht dem Monde geopfert werde. Bei den Böcken der Feiertage und dergl. Opfern hingegen fand diese Besorgniss nicht statt, da diese Tage keine Neumonde sind, sich durch kein natürliches Merkmal von den übrigen unterscheiden und erst durch das Gesetz als Feiertage bestimmt wurpen. Die Neumondstage hatten schon vor unserer Gesetzgebung eine Bedeutung[138]; die Heiden pflegten nämlich an denselben dem Monde Opfer zu bringen, gleich wie sie der Sonne bei deren Aufgang und deren Eintritt in bestimmte Grade[139] opferten, wie dieses in jenen Schriften auseinandergesetzt ist. Desswegen gebraucht die Schrift vorzugsweise bei diesem Ziegenbock den

Ausdruck: «dem Ewigen zu Ehren», um jene eingewurzelte Seelenkrankheit auszurotten. Beherzige diese Bemerkung!

§. 39.

Aus dem siebenundvierzigsten Capitel.

Hingegen[140] war es eine verbreitete und ist noch in unserer Zeit in den östlichen Ländern[141] bei den Ueberresten der Magier[142] fortdauernde Sitte der Ssabier, dass die Menstruirende in einem abgesonderten Hause wohnt, dass man die Gegenstände verbrennt, die sie betreten hat, und dass ein Jeder, wenn er mit ihr redet oder selbst, wenn ein Wind über ihn und die Menstruirende weht, unrein wird[143]. Welch' ein Unterschied zwischen dieser Sitte und unserer Lehre, nach der: «Alle Arbeiten, welche eine Frau dem Manne zu leisten hat, sie auch als Menstruirende verrichten darf»[144], nur darf er ihr nicht beiwohnen, so lange sie in ihrem unreinen Zustande ist! Ferner gehört es zu ihren auch jetzt noch fortdauernden Sitten, dass sie Alles, was sich von dem Körper ablöst, wie Nägel oder Blut als unrein betrachten. Desshalb gilt bei ihnen jeder Barbier als unrein, weil er Blut (beim Aderlass) und Haare berührt, und wer ein Scheermesser, über seinen Körper führt muss sich daher in Quellwasser baden[145]. Dergleichen lästige Sitten finden sich bei ihnen noch sehr viele. Uns aber haben die Begriffe rein und unrein nur in Beziehung auf Geweihtes und auf das Heiligthum Bedeutung.

§. 40.

Aus dem achtundvierzigsten Capitel.

Das Glied eines lebendigen Thieres zu essen ist desswegen verboten, weil dieses an Grausamkeit gewöhnt. Auch pflegten damals (in der mosaischen Zeit) solches die heidnischen Könige zu thun[146]; ferner war es eine Art Götzenverehrung, dass man ein bestimmtes Glied von dem Thier abschnitt und ass[147].

*

§. 41.

Aus dem neunundvierzigsten Capitel.

Dass mir aber von einzelnen (mosaischen) Gesetzen der Zweck und Nutzen verborgen bleibt, kommt daher, dass dasjenige, was überliefert ist, nicht die Klarheit für uns hat, wie das, was wir selbst wahrnehmen. Darum hält meine aus Schriften geschöpfte Kenntniss von den Gebräuchen der Ssabier keinen Vergleich aus mit der Kenntniss dessen, der Zuschauer ihrer Handlungen war, zumal da ihre Meinungen schon seit zweitausend Jahren verworfen, und aus dem Andenken Aller erloschen sind [148].

§. 42.

Aus Maimonides Commentar zur Mischneh, Tract. 'Abodah-Zarah, III, 1.

Die Verfertiger der Bilder behaupten, dass wenn die Sonne in irgend einen Grad der Sternbilder eingetreten ist, man diesem Grade ein Bild, entsprechend der demselben zugeschriebenen Gestalt, verfertigen müsse, und dass aus einem solchen Bilde Kräfte und Wirkungen hervorgehen, welche demselben zugeschrieben werden. Sie räuchern dann vor diesem Bilde, richten an dasselbe ihre Gebete und verehren es zu der Zeit, wann die Sonne eben in jenen Grad eingetreten ist. Dieses ist eine Art jener Bilder, welche arabisch طلسم, Thalâsim (τελέσματα) genannt werden [149].

§. 43.

Zu den Worten der Mischneh (ib. 3), wo es heisst, dass die Gegenstände, auf denen das Bild der Sonne, des Mondes oder das eines Drachen sich befindet, von Israeliten nicht gebraucht werden dürfen (weil diese als Götzenbilder betrachtet werden), bemerkt Maimonides Folgendes:

Wenn von einem Bilde der Sonne oder des Mondes die Rede ist, so ist damit nicht gemeint, dass das Bild der Sonne durch eine Scheibe und das des Mondes durch einen Bogen dargestellt ist, sondern damit sind die Figuren gemeint, welche die Ver-

fertiger der Bilder, Telesmata genannt, den Sternen zuschreiben. So stellen sie z. B. den Saturn als einen alten schwarzen Mann dar[150], die Venus als ein schönes mit Gold geschmücktes Mädchen[151], die Sonne als einen gekrönten König, der auf einem Wagen sitzt[152], und eben so schreiben sie allen Sternbildern und Gestirnen viele Figuren zu, worin aber unter ihnen keine Uebereinstimmung herrscht ..... Das Drachenbild aber (von dem in der erwähnten Mischneh die Rede ist) ist eine Figur mit vielen Schuppen und Flossfedern, wie die eines Fisches. Dieses Bild war bei ihnen sehr berühmt, weil sie es einem gewissen Theile des Himmelskreises zuschreiben[153]. Mir sagte aber einer von denen, welcher solche Bilder verfertigt[154], dass jenes Bild den Drachen im Mondkreise — arabisch الجوزهر, el-'Gaûzeher genannt — darstelle und dass es nach einer bestimmten Form und zu einer bestimmten Stunde verfertigt wird. Da ich aber dieses Bild niemals gesehen habe[155], so fragte ich ihn: in welchem Buche desselben Erwähnung geschieht? Er aber erwiederte mir: sein Lehrer habe dieses Bild selbst ersonnen und ihm nebst vielen andern Dingen geheimnissvoll anvertraut.

§. 44.

In der Mischneh (ib. 4.) ist von einem Badehause, in welchem das Bild der Aphrodite aufgestellt war, die Rede; dazu bemerkt Maimonides:

Aphrodite ist der Name des Planeten, welcher Nôgah (Venus) heisst, so wird auch dieser Planet, der arabisch الزهرة, ez-Zoharah heisst, in den Schriften über die Bilder, welche arab. طلاسم, Thalâsim genannt werden[156], bezeichnet.

§. 45.

(ib. IV, 7.)

Die wahren Philosophen glauben nicht an die Bilder, ich meine die Telesmata[157], ja sie spotten sogar über dieselben

und über diejenigen, welche den Bildern irgend eine wirkende Kraft zuschreiben[157] ... Der Ursprung dieser Bilder rührt von dem Volke, welches Ssabier genannt wird. Dieses Volk ist es, aus dessen Mitte unser Vater Abraham — Friede sei über ihm — hervorgegangen ist, der, durch die ihm von Gott gegebene Weisheit, ihre Irrthümer und ihre verderblichen Ansichten bekämpft hat[158]. Diese Ssabier beteten die Sterne an, verehrten sie und schrieben ihnen Wirkungen zu, die sie nicht besitzen. Sie waren es auch, welche Schriften verfassten über die Verehrung der Gestirne, über Zauberei, Beschwörungen, über die Geister des Thierkreises, über die Leitung der Gestirne, über Dämonen, Divination, Wolkendeutung, Schlangenbeschwörungen, nach deren verschiedenen Arten, Todtenbeschwörung und über dergleichen andere Dinge, welche die wahre Lehre verworfen, bestritten und ausgerottet hat, und welche alle den Kern des Götzendienstes und dessen Abzweigungen ausmachen[159]. Die erste Lüge (worauf dieses Alles sich gründet) ist die Lehre von dem Einflusse der Gestirne, deren Falschheit durch die Naturwissenschaft erwiesen ist. Sie behaupten nämlich erstlich, dass der eine Stern böse und schädlich, während der andere gut und wohlthätig sei, dass ferner die Verbindung irgend eines Theils einer Sphäre mit dem einen Sterne günstig, mit dem andern ungünstig sei. — In der That aber bilden alle Theile einer Sphäre einen Körper, deren Theile unter einander gleich sind und in welchem keine Veränderung stattfindet. — Diese beiden Grundlagen bilden die Hauptstützen der Lehre von dem Einfluss der Gestirne, deren Folgerungen alle zusammenstürzen, wenn jene sich, wie bemerkt, als unhaltbar erweisen. Zu dieser Lüge fügen sie noch eine zweite hinzu, nämlich die Lehre von den Bildern, welche Telesmata heissen. Sie behaupten nämlich: wenn ein wohlthätiges Gestirn in eine glückliche Conjunction eingetreten ist, so mache man ein Bild nach einer bestimmten Form, wodurch irgend ein bestimmter Nutzen erreicht würde; eben so verfertige man ein Bild nach einer bestimmten Form, wenn ein schädliches Gestirn in eine ungünstige Con-

junction eingetreten ist, wodurch irgend ein bestimmtes Uebel abgewendet werden würde. Dieses Thema wurde dann vielfach erweitert, je nach den astrologischen Bestimmungen und je nach den Einzelnheiten, die damit in Verbindung gebracht wurden. Zu diesen beiden Unwahrheiten wurde nun noch eine dritte hinzugefügt, welche das Wesen des Götzendienstes ausmacht. Sie behaupteten nämlich: dass, wenn man vor einem Bilde, welches bei einem bestimmten Aufgang und bei einer bestimmten Station (irgend eines Gestirnes) mit einem gewissen Kraute räuchert, gewisse Gebete an dieses Bild richtet und man sich auch vor demselben bückt: so würde dadurch irgend ein gewisses Unglück abgewendet werden. Dieses ist auf folgende Weise entstanden: in der ältesten Zeit nämlich haben sie (die ältesten Leiter der Völker) die Leute versammelt und den untern Volksclassen eingeredet und ihnen gesagt: eure Länder und eure Angelegenheiten werden gedeihen, wenn ihr jene Bilder verfertigen werdet. So oft nun sie sich in ihren Tempeln versammelten, erzeigten sie jenen Greisen (den erwähnten alten Lehrern), welche im Besitze jener Geheimnisse (wie man die Bilder verfertigt und den Cultus ausübt) waren, viel Ehre, — dadurch sind auch die Regierungen entstanden — und glaubten an die Wahrheit jener Lehren, so wie wir an die Propheten glauben. Werden doch auch in der Schrift die Priester des Ba'al und der Ascherah Propheten genannt (1 Kön. 18, 19). Schwachköpfige Menschen kamen dann, welche jene Lehren hörten und jene Schriften (über den Götzendienst) fanden, und glaubten, dass darin alles buchstäblich wahr sei und Nutzen bringe; sie wussten aber nicht, dass alle jene Lehren Lügen sind, die zu irgend einer Zeit, eines momentanen Vortheils wegen, erdichtet worden sind. Daher sagt der Prophet: «Fürchtet sie (die Götzen) nicht, denn sie thun euch nichts zu Leide und nützen werden sie euch auch nicht» (Jer. 10, 5). Die Weisen haben auch längst dargethan, dass alle Wirkungen, welche durch solche Bilder hervorgebracht werden, nicht diesen, sondern dem Zufall zuzuschreiben sind .... Von allen diesen Dingen (der Lehre vom Einflusse der Gestirne, der

Verfertigung der Götzenbilder und deren Verehrung), welche die Ssabier erdichtet haben, findet sich nichts bei den griechischen Philosophen[160], und ich habe hier ausführlich gesprochen in der Meinung, dass in dieser Auseinandersetzung ein Nutzen und eine Stütze für den wahren Glauben liege; denn die Verkehrtheiten der Menschen in ihren Ansichten in Bezug auf die Gestirne und die Bilder — ich meine die Telesmata — sind sehr gross....

§. 46.

Aus dem ersten Buche der Mischnah-Torah[161] des Maimonides, Hilcat 'Abodah-Zarah, über den Götzendienst, Cap. I.

Zur Zeit des Enosch[162] sind die Menschen in einen grossen Irrthum verfallen und die Rathschläge der Weisen jenes Geschlechtes waren thöricht. Selbst Enosch gehörte zu den Verirrten. Ihr Irrthum bestand darin, dass sie nämlich sagten: da Gott die Gestirne und die Sphären zur Regierung der Welt geschaffen und da er sie hoch am Firmament festgesetzt, sie geehrt hat und sie auch seine Diener sind: so seien sie folglich würdig, dass man sie lobe, verherrliche und verehre. Dies sei auch, behaupten sie ferner, der Wille Gottes, dass man diejenigen hochachte und verehre, welche er selbst erhoben und ausgezeichnet hat, wie es z. B. der Wille eines Königs ist, dass man diejenigen verehre, welche ihn umgeben, worin er auch sich selbst geehrt fühlt. Als dieser Gedanken in ihrem Herzen Wurzel gefasst, fingen sie an, den Sternen Tempel zu erbauen, ihnen Opfer zu bringen, sie zu preisen, durch Worte zu verherrlichen und sich vor ihnen zu bücken, um dadurch, nach ihren irrigen Meinungen, das Wohlwollen des Schöpfers zu erlangen. Dies ist die Grundidee bei der Verehrung der Sterne, und dieses behaupteten auch die Götzendiener, welche das Grundwesen des Götzendienstes kennen; sie behaupten aber nicht, dass es ausser diesem oder jenem Sterne keinen Gott weiter giebt. Daher sagt Jeremias (10, 7 f.): «Wer sollte dich nicht fürchten, o König der Völker! Dir gebührt's; denn unter allen den Weisen der Völker und in allen ihren Reichen ist keiner dir gleich; aber in einem sind sie Thoren und Narren, in ihrer nichtigen

Lehre das Holz zu verehren». Der Sinn dieses Verses ist: Alle wissen wohl, dass du einzig bist, ihr Irrthum und ihre Thorheit besteht aber darin, dass sie glauben, dass jene nichtige Handlung (die Verehrung der Gestirne und der Götzenbilder) dein Wille sei.

§. 47.

Im Verlaufe der Zeit traten unter den Menschen falsche Propheten auf und behaupteten: Gott habe ihnen geboten, dieses oder jenes Gestirn oder alle Gestirne zu verehren, dem Gestirn Opfer und gewisse Libationen darzubringen, ihm einen Tempel zu erbauen und sein Bild zu verfertigen, damit das ganze Volk, Frauen und Kinder und die übrigen Bewohner des Landes sich vor demselben bücken sollten. Jener falsche Prophet machte sie dann mit dem von ihm ersonnenen Bilde bekannt, von welchem er auch behauptete, dass es die Gestalt eines gewissen Gestirns darstelle, welches ihm jene offenbart hat. Dergestalt fingen sie an, in den Tempeln, unter den Bäumen, auf den Gipfeln der Berge und auf den Anhöhen[163] Götzenbilder aufzustellen. Die Leute versammelten sich und verbeugten sich vor ihnen und die Propheten pflegten dem ganzen Volke zu sagen: dieses Götzenbild vermöge Gutes und Böses zu thun und verdiene daher, dass man es anbete und dass man es verehre. Die Priester sagten ihnen auch: durch diesen Dienst werdet ihr euch vermehren und glücklich sein, thuet daher dieses und jenes und unterlasset dieses und jenes zu thun. Andere Lügner machten sich dann auf und behaupteten: irgend ein Planet selber oder irgend eine Sphäre oder ein Engel sei ihm erschienen[164] und habe ihnen befohlen, ihn auf diese oder jene Weise zu verehren; er machte sie dann mit der Art und Weise, wie der Dienst ausgeübt werden müsse, bekannt und befahl ihnen dieses zu thun und jenes zu unterlassen. Es verbreitete sich daraus in der ganzen Welt der Brauch, die Götzenbilder auf verschiedene Weise zu verehren, ihnen Opfer zu bringen und sich vor ihnen zu bücken. Im Laufe der Zeit wurde der gepriesene und ehrfurchtsvolle Name des Ewigen aus dem Munde, wie aus

dem Herzen aller Geschöpfe verdrängt und Niemand kannte ihn mehr, so dass das ganze Volk, die Frauen und die Kinder nichts Anderes kannten, als die steinernen und hölzernen Götzenbilder und die steinernen Tempel, wo sie von Kindheit an gewöhnt waren, sich darin zu bücken, die Götzenbilder zu verehren und in ihrem Namen zu schwören. Selbst die Weisen unter ihnen, wie ihre Priester und dergleichen Andere glaubten, dass es keinen andern Gott ausser den Sternen und Planeten gebe, derenthalben und nach deren Form jene Bilder verfertigt wurden. Den Schöpfer der Welten aber kannte Niemand, einige wenige ausgenommen, wie Enoch, Metûschela'h, Noa'h, Sem und 'Eber. Auf diese Weise ging es nun fort bis die Säule der Welt, unser Vater Abraham nämlich, geboren wurde.

§. 48.

Noch sehr jung[165] fing dieser an nachzugrübeln und Tag und Nacht nachzudenken und wunderte sich, dass die Sphären sich immerfort bewegen, ohne Jemanden zu haben, der sie bewegt und leitet, da sie sich selbst nicht bewegen können. Er hatte keinen Lehrer und Niemand, der ihn darüber aufklären konnte, sondern er war in Ur-Kaschdîm unter thörichten Götzendienern versunken. Selbst sein Vater[166], seine Mutter und das ganze Volk waren Götzendiener und Abraham übte mit ihnen den Cultus aus. Dabei grübelte und forschte er aber so lange, bis er durch seine gesunde Vernunft die Wahrheit erkannt und das Rechte erfasst. Er erkannte nun, dass es Einen Gott giebt, welcher die Sphären leitet und welcher Alles geschaffen, dass es ferner unter allen Geschöpfen keinen Gott ausser ihm giebt, dass alle Welt im Irrthum lebt und dass dieser durch die Verehrung der Gestirne und der Götzenbilder entstanden ist, so dass die Wahrheit bei ihnen ganz verloren gegangen ist. Vierzig Jahre war Abraham alt, als er seinen Schöpfer erkannte[167]. Als er aber zu dieser Erkenntniss gelangt war, fing er an, die Ansichten der Bewohner von Ur-Kaschdîm zu bekämpfen und mit ihnen zu disputiren, indem er ihnen erklärte, dass der Weg,

den sie wandeln, nicht der wahre sei. Darauf zerbrach er die Götzenbilder und fing an das Volk zu belehren, dass man nur den Gott der Welt verehren dürfe, dass nur vor ihm zu bücken und nur ihm Opfer zu bringen sich gezieme, damit alle Geschöpfe ihn erkennen möchten; ferner sagte er, dass man alle Götzenbilder zerbrechen und vernichten müsse, damit das Volk, welches glaubt, dass es keinen andern Gott ausser diesen Götzenbildern giebt, durch dieselben nicht irre geleitet werde. Als er sie durch seine Beweise besiegt hatte, wollte ihn der König (des Landes) tödten, durch ein Wunder aber wurde er gerettet und floh nach Harrân[168]. Darauf trat er öffentlich auf und verkündete mit lauter Stimme, dass es nur Einen Gott giebt, der die ganze Welt regiert und dass man nur ihn allein verehren müsse u. s. w.[169].

KLEINERE TEXTE.

TEXT № VI.

Aus dem

Mofassel-fi-Schar'h-el-Mo'hassel

von

'Alî ben 'Omr el-Châthibî 1).

Aus Schmölders, Essai sur les écoles philos. chez les Arabes, p. 227 ff.

§. 1.

«Les Hernânites prétendent qu'il y a cinq êtres primitifs dont deux vivants et actifs, un passif, et deux ni vivants, ni actifs, ni passifs. Les deux êtres vivants et actifs sont *Dieu* et l'*Ame*. L'âme est le principe de vie des corps matériels et célestes, la cause de l'apparition du monde. Le troisième être primitif est la *matière* qui est passive, par cela seulement qu'elle reçoit les formes du distributeur des formes. Les deux derniers êtres primitifs sont le *temps* et l'*espace*. L'existence primitive de ces êtres est nécessaire par les raisons suivantes: 1° Un Dieu producteur est indispensable, parce que les choses possibles doivent aboutir en dernière instance à un être nécessaire de lui-même et par lui-même. 2° L'âme est primitive; car si elle ne l'était pas, elle devrait être matérielle, puisque toute chose temporellement née participe de la matière et du temps: or, une âme matérielle est une absurdité. 3° Si la matière n'était pas primitive, il lui faudrait une autre matière, à celle-ci une troisième et ainsi jusqu'à l'infini. 4° Si le temps avait eu un commencement, il aurait été

précédé d'un non-temps: or, ceci est une contradiction; car sa non-existence aurait été antérieure à son existence, en sorte qu'il y eût eu avant le temps un autre temps qui aurait renfermé le temps non-existant. Or, de même qu'il n'y a pas de commencement pour le temps, de même il n'y a pas de fin; car s'il n'existait plus après son existence, sa non-existence serait temporellement postérieure à son existence, c'est-à-dire sa non-existence tomberait dans un temps existant. Donc le temps est nécessaire de lui-même. 5° Le même raisonnement s'applique à l'espace. Si l'espace avait apparu, quand il n'y avait pas encore un *dessus* et un *dessous*, un côté droit et un côté gauche, où aurait-il pu se manifester?»

§. 2.

«Dieu[2] est parfait en science et en sagesse, c'est-à-dire sa science et sa sagesse sont si élevées qu'il n'y a rien au delà. Il est parfait en science, parce qu'il est éternel; car l'attribut *éternel* présuppose qu'il doit savoir toutes choses et qu'il ne peut jamais ne pas savoir. Il est parfait en sagesse, parce que c'est lui qui donne aux éléments matériels les formes convenables; c'est lui qui les prépare et les dispose pour recueillir ces formes. Il n'est pas cependant contraint d'agir comme il agit; c'est la sagesse seule et le désir de répandre le bien qui président à toutes ses actions. — Dieu est la cause de l'existence des substances immatérielles, lesquelles sont formées par l'intelligence qui, à son tour, émane de Dieu. Cette émanation ne s'opère pas par un libre choix de la part de Dieu, elle s'opère spontanément, comme le rayon provient spontanément du disque du soleil[3]. L'intelligence est la seule chose immédiatement sortie de Dieu, lequel, parce qu'il est *un* et *simple*, ne peut produire qu'un seul être non composé. Toutes les autres choses crées ne dérivent de Dieu que par l'intermédiaire de cette intelligence»[4].

§. 3.

«L'âme est une substance immatérielle, existant de toute éter-

nité, cause de la vie des types premiers, mais cause involontaire, de la même manière que Dieu est la cause de l'intelligence. L'âme se tourna une fois vers la matière, elle s'en éprit, et, brûlant du désir d'éprouver les plaisirs corporels, elle ne voulut plus s'en détacher. Ainsi naquit le monde. De ce moment l'âme s'oublia elle-même, elle oublia sa demeure primitive, son centre véritable, son existence éternelle, et elle devint si complètement ignorante qu'elle ne connut plus ni la vérité, ni l'essence des choses, ni même les sciences démonstratives, à moins de les avoir étudiées. Dieu, toujours occupé à tourner tout au bien, la joignit à la matière dont il la voyait si éprise, en répandant dans celle-ci une multitude de formes. De là les êtres composés, le ciel, les éléments, etc. Mais ne voulant pas abandonner l'âme dans sa dégradation avec la matière, Dieu la dota d'une intelligence et de la faculté de percevoir, dons précieux qui devaient lui rappeler sa haute origine, le monde spirituel, son ancienne patrie, qui devaient lui rendre la conscience d'elle-même, lui indiquer qu'elle était étrangère ici-bas, qu'elle ne se trouverait jamais exempte de douleur dans le monde matériel, que ce qu'elle croyait plaisir ne l'était pas en effet, mais au contraire un entraînement aveugle vers les choses funestes. Ils devaient lui faire comprendre que les plaisirs passagers ne sont pas un bonheur pur, que chacun d'eux renferme une suite de maux et de regrets, que même les plaisirs les plus recherchés, l'union charnelle, la bonne chère, etc., sont précisément les causes de maladies nombreuses. Dès que l'âme a reçu cette instruction par la perception et l'intelligence, dès qu'elle a repris la conscience d'elle-même, elle désire le monde spirituel, comme un homme transporté sur la terre étrangère soupire après ses foyers lointains. Elle est convaincue que, pour retourner à son état primitif, elle doit se détacher des liens mondains, des concupiscences sensuelles, de toute chose matérielle, et qu'étant une fois délivrée de tout cela, elle restera à jamais dans la béatitude du monde spirituel»[5].

TEXT № VII.

Auszüge

aus der

Historia Dynastiarum

von

Gregorius Abûlfarag' Barhebraeus[1].

§. 1.

Abûlfarag' zählt (p. 2 des arab. Textes u. p. 2 der lateinischen Uebersetzung) die sieben ursprünglichen Völkerstämme auf, von denen alle andere Völker herstammen, nämlich: die Perser, Chaldäer, Griechen, Aegypter, Türken, Inder und Chinesen, und bemerkt zuletzt:

Alle diese Völker waren Ssabier, sie verehrten die Götzenbilder als Nachbildung der höheren Substanzen und der sphärischen Körper[2].

§. 2.

Abûlfarag' erwähnt (p. 9 f. T. u. p. 6 f. Uebers.) 3 verschiedene Personen des Alterthums, die den Namen Hermes führten und bemerkt:

Man sagt: der erste Hermes habe 180 Städte erbaut, von denen die kleinste Rohâ (Edessa) ist[3]; er habe auch den Menschen den Gottesdienst, das Fasten, Beten, Almosen und die Feier eines Festes befohlen, wann die Planeten in ihre Häuser eintreten und wann sie ihren Culminationspunct erreicht haben, ferner, wann der Mond erscheint und wann die Sonne in eins

der zwölf Zeichen des Thierkreises eintritt. Eben so befahl er ihnen, die Erstlinge der Früchte und das Beste vom Weihrauch, von den Schlachtopfern und dem Weine zu opfern, und verbot ihnen die Trunkenheit und den Genuss von unreinen Speisen[4]. Die Ssabier glauben, dass Schith (Seth) der Aegypter Agathodämon, der Lehrer der Hermes sei[5].

§. 3.

Abûlfarag' spricht von den «götzendienerischen (الوثنيين) Griechen» und bemerkt (p. 95 T. u. p. 62 Uebers.):

Die grosse Masse[6] der Griechen war ssabisch: sie verehrten nämlich die Sterne und der Götzendienst war ihre Religion[7].

§. 4.

(ib. p. 108 T. u. p. 69 Uebers.)

Rom blieb die Hauptstadt der beiden (östlichen und westlichen) römischen Reiche, bis Constantin, der Sohn der Helena, die christliche Religion angenommen und die ssabische verworfen hat[8].

§. 5.

Abûlfarag' spricht von dem berühmten gelehrten Ssabier Th'âbit ben Qorrah[9] und bemerkt (p. 281 f. T. u. p. 184 f. Uebers.) Folgendes):

Er hat Schriften in syrischer Sprache verfasst, welche von Gegenständen handeln, welche die Religion der Ssabier betreffen, nämlich von den Verordnungen, Vorschriften und Gesetzen (der Ssabier), ferner von der Art die Todten einzuwickeln und zu begraben, von den Dingen, die als rein und die als unrein gelten, von den Thieren, welche zum Opfer taugen und welche nicht taugen, ferner von der Zeit des Gottesdienstes und von der Ordnung des Lesens beim Gebete[10]. — Was wir von der Lehre der Ssabier sicher wissen, ist, dass ihre Religion mit der der alten Chaldäer wesentlich identisch ist[11]. — Die Qiblah der Ssabier ist der Nordpol[12]. — Sie streben nach den vier

Vorzügen der Seele [13]. — Drei (tägliche) Gebete sind ihnen vorgeschrieben. Das erste Gebet, bei dem acht Verbeugungen und bei einer jeden derselben drei Niederwerfungen gemacht werden, wird eine halbe Stunde oder etwas weniger vor Sonnenaufgang verrichtet, um es mit Sonnenaufgang zu vollenden; das zweite, bei dem fünf Verbeugungen und bei einer jeden derselben drei Niederwerfungen gemacht werden, wird in der Mittagszeit, wenn die Sonne sich neigt, beendigt; das dritte, welches so verrichtet wird, wie das zweite (hinsichtlich der Verbeugungen und Niederwerfungen), wird mit Sonnenuntergang beendigt [14]. — Es ist ihnen verordnet, 30 Tage zu fasten, deren Anfang am achten nach dem Neumonde des Adsâr fällt, dann wieder 9 Tage, deren Anfang am neunten nach [15] dem Neumonde des ersten Kânûn fällt, endlich 7 Tage, die mit dem achten des Monats Schobâth beginnen [16]. — Sie rufen die Sterne an und bringen viele Opfer, die sie aber nicht verzehren, sondern verbrennen [17]. — Sie geniessen keine Bohnen und keinen Knoblauch; Manche unter ihnen essen auch keine Phaseolen, keinen Blumenkohl, keinen Kohl und keine Linsen [18]. Ihre Lehrmeinungen nähern sich denen der Philosophen [19], und ihre Beweise für das Bekenntniss der Einheit Gottes sind äusserst gründlich [20]. — Sie glauben: die Seele des Gottlosen werde 9000 Zeitperioden bestraft, dann gelange sie zur Barmherzigkeit Gottes [21].

TEXT № VIII.

Auszüge

aus der

Historia anteislamica

von

Abûlfedâ[1].

§. 1.

Abûlfedâ, spricht von Seth, dem Sohne Adams, und von seinem Sohne Enosch und bemerkt (p. 14):

Die Ssabier behaupten: Schîth (Seth) hätte noch einen Sohn erzeugt, dessen Name Ssâbi ben Schîth ist. Von diesem Ssâbi leiten sich die Ssabier her[2]..... Die Ssabier nennen den Schîth (Seth) Adîmût (Agathodämon)[3].

§. 2.

Abûlfedâ spricht (p. 98) von den Aegyptern und bemerkt nach Abû-Sa'id el-Magribi, der seinerseits aus dem Thabaqât-el-Umem des Ssâ'id[4] geschöpft hat:

Die Aegypter waren Ssabier und beteten die Götzenbilder an[5].

§. 3.

Abûlfedâ spricht von den Römern und bemerkt (p. 106) nach dem Kâmil des Ibn el-Athîr[6]:

Die Römer bekannten sich zur Religion der Ssabier und hatten Götzenbilder nach den Namen der sieben Planeten, welche sie anbeteten[7].

§. 4.

Abûlfedâ spricht von dem römischen Kaiser Decius und bemerkt (p. 110):

Der Kaiser, welcher vor ihm regiert hatte, bekannte sich zur christlichen Religion, Decius aber stand gegen ihn auf, tödtete ihn und stellte den Götzendienst und die Religion der Ssabier wieder her.

§. 5.

Abûlfedâ spricht dann vom Kaiser Constantin und dessen Uebergang zum Christenthum und bemerkt (ib.):

Vor seinem Uebergang zum Christenthum bekannten er und seine Vorgänger sich zur Religion der Ssabier: sie beteten nämlich die Götzenbilder an, welche nach den Namen der 7 Planeten verfertigt wurden[8].

§. 6.

Das fünfte Capitel in dem oben erwähnten Buche des Abûlfedâ handelt von der Geschichte der alten Völker und beginnt (p. 148) nach einer kurzen philologischen Erklärung des arabischen Wortes Ummah, wie folgt:

Ueber die Syrer und Ssabier[9] nach dem Buche des Abû-Isa el-Magribî[10].

Abû-Isâ sagt: Das syrische Volk ist das älteste unter den Völkern, und Adam und seine Söhne haben syrisch gesprochen[11]. Ihre Religion ist die der Ssabier[12]. Diese behaupten, dass sie ihre Religion von Schîth (Seth) und Idrîs empfangen hätten[13]. Sie besitzen ein Buch, welches sie dem Schîth zuschreiben, und sie nennen es Sso'hf-Schîth (das Buch des Seth). Dieses Buch handelt von den Tugenden, wie z. B. von der Tugend, die Wahrheit zu sprechen, von der Tapferkeit, von der mit Fleiss

auszuübenden Gastfreundschaft und von dergleichen andern Tugenden, deren Ausübung befohlen wird; eben so handelt es von den Lastern, deren Verabscheuung gleichfalls befohlen wird[14]. Die Ssabier haben verschiedene Gottesdienste; zu diesen gehören sieben (tägliche) Gebete, von denen fünf (hinsichtlich der Zeit) den Gebeten der Moslemîn entsprechen, das sechste aber wird nach völligem Sonnenaufgang verrichtet und das siebente am Ende der sechsten Stunde in der Nacht[15]. Ihre Gebete gleichen denen der Moslemîn, hinsichtlich der Andacht, dass nämlich der Betende nichts Fremdartiges in das Gebet hineinmischt (d. h. dass er das Gebet durch nichts unterbricht)[16]. Sie haben auch Gebete für die Todten, bei denen aber keine Verbeugungen und keine Niederwerfungen stattfinden[17]. Sie fasten 30 Tage[18]; wenn der Mondmonat aber kürzer ist, so fasten sie blos 29 Tage[19]. In ihrem Fasten sehen sie auf den Fastenbruch und den Neumond, so dass der Fastenbruch beim Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders stattfindet[20]. Sie fasten vom letzten Nachtviertel bis zum Sonnenuntergang[21]. Beim Eintritt der fünf Planeten in ihre Culminationspuncte feiern sie Festtage. Diese fünf Planeten sind: Saturn, Jupiter, Mars, Venus und Merkur[22]. Sie verehren den Tempel zu Mekkah[23]. In der Umgebung von Harrân haben sie einen Ort, zu dem sie wallfahren[24]. Sie verehren die ägyptischen Pyramiden, von denen sie behaupten, dass die eine Pyramide das Grab des Schîth ben Adam sei, die zweite das des Idrîs, welcher mit Henoch identisch ist, und die dritte das des Ssâbî ben Idrîs, von dem sie sich herleiten[25]. Sie verehren den Tag, an welchem die Sonne in das Zeichen des Widders eintritt, an welchem Tage sie sich gegenseitig beschenken und ihre besten Kleidungsstücke anlegen[26]. Dieser Festtag ist bei ihnen, wegen des Eintritts der Sonne in den Grad ihrer Culmination, der allerwichtigste[27]. — Ibn 'Hazim[28] sagt: die Religion, zu der die Ssabier sich bekennen, ist die älteste und verbreitetste der ganzen Erde gewesen, dann aber machten die Ssabier in dieser Religion viele Neuerungen, da sandte Gott, der Erhabene, seinen Geliebten, den Abraham zu ihnen, mit der

Religion, zu der wir uns jetzt bekennen[29]. — Schahristânî behauptet, dass die Ssabier und die 'Hanîfîjah (die Anhänger der Religion Abrahams, die Rechtgläubigen) sich gegenseitig auf den Tod verfolgten (oder: dass die Ssabier im Gegensatz zu den 'Hanîfîjah — d. h. den Rechtgläubigen — stehen[30]) und dass die Glaubenslehre der Ssabier sich um die Hinneigung zu den geistigen Wesen drehe, wie die der 'Hunafâ (der Rechtgläubigen) sich um die Hinneigung zu den leiblichen Wesen drehe[31].

Diese ganze Stelle findet sich fast wörtlich in dem historischen Werke des Ibn Scho'hnah, betitelt: de Primis et Postremis, mitgetheilt von Hyde, hist. relig. vet. Pers. Cap. V, p. 125 f. ed. sec. und bei d'Herbelot, Art. Sabi. Wir theilen hier folgende Abweichungen mit. Nach Hyde:

«Jejunant mensis tres primos dies[32], computantes Jejuniorum solutiones ab ingressu Solis in Arietem. Jejuniant quartâ-parte diei [al. noctis] usque ad occasum Solis.»

Nach d'Herbelot:

«Ils jeûnent pendant le cour entier d'une Lune, depuis le lever jusqu'au coucher du Soleil, sans manger, ni boire chose quelconque, et terminent toûjours leur jeûne à l'entrée que fait le Soleil dans le signe du Belier, qui est justement l'Equinoxe du Printemps» . . . . . «Leur principal plerinage se fait à un lieu proche de la ville de Harrân . . . Quelques-uns veulent aussi que les Ssabiens respectent particulièrement ce lieu là, à cause de Ssâbî ben Mârî, qui vivoit du temps d'Abraham [33], duquel ils tirent plus probablement leur nom, et peut-être leur religion, que de Ssâbî ben Idrîs . . ., qui vivait avant le Deluge.»

§. 7.

(Ib. p. 150.)

Die Kopten waren in der früheren Zeit Ssabier, indem sie die Behausungen (die Planeten) und die Götzenbilder verehrten[34].

TEXT № IX.

Aus dem

Qissûs-el-Anbîjâ

von

Abû-l-'Hasan Mohammed Ibn-'Abdallah el-Kesâjî[1].

Nach einer Mittheilung Hottingers in seiner Historia orientalis I, 8, p. 256 ff. ed. alt. mit Rücksicht auf die Verbesserungen des Abrahamus Ecchellensis in dessen Buche: de origine nominis Papae. Romae, 1660, p. 314 f.

Idrîs war der Erste, welcher nach Enosch ben Schîth ben Adam mit einem Rohr geschrieben hat; er lehrte es seine Kinder und sagte zu ihnen: «O Söhne! wisset, dass ihr Ssabier seid[2]; lernet daher lesen in eurer Jugend, damit ihr davon Nutzen zieht im Alter»[3]. Die Ssabier aber waren die Schreiber jener Zeit[4], und dies sind die Worte des Korâns: «und die Ssabier und die Christen»[5]. Die Schriften des Schîth und des Idrîs vererbten sich bis auf die Zeit Noa'hs und Abrahams und bis auf die Zeit hin, wo Gott denselben gegen Nimrod — Fluch über ihn — geschützt hat. Als aber Abraham aus dem Lande 'Irâq ausgewandert war, und nach Syrien, dem Lande seiner Väter, reisen wollte, kam er in die Gegend von Harrân in Mesopotamien und fand daselbst Ssabier, welche alte Schriffen lasen, an die sie glaubten[6]. Da sagte Abraham: «O mein Gott! ich glaubte nicht, dass es Jemanden giebt, der deine Einheit bekennt, ausser mir und den Gläubigen, die bei

mir sind». Gott aber sagte ihm durch Inspiration: «O Abraham! auf der Erde wird es nicht an solchen fehlen, die Argumente für das Dasein Gottes beibringen werden». Gott befahl ihm dann, jene Ssabier zur Annahme seiner Religion aufzufordern. Abraham forderte sie dann auf, sie aber verweigerten es zu thun, indem sie sagten: «wie können wir an dich glauben, da du kein (offenbartes) Buch liest?» Gott liess sie das vergessen, was sie von der Wissenschaft und von den Schriften erworben hatten, und es setzte sich bei ihnen die Meinung fest, dass die Schriften, welche sie lesen, von Gott wären. Darauf glaubte ein Theil von ihnen (an Abraham), der andere Theil aber glaubte nicht. Die Ssabier theilten sich dann in solche, die an Abraham glauben — diese sind die Brahmanen[7] — und die sich auch von demselben nicht trennten, und in solche, die in ihrer Religion verharrten[8], und diese sind in der Gegend von Harrân verblieben, wanderten nicht mit Abraham nach Syrien aus und sagten: «wir bekennen uns zur Religion des Schîth, Idrîs und Noa'h»[9].

TEXT № X.

Aus dem

Târîch-Sannî-Molûk-el-Ardh-we-el-Anbîjâ[1]

von

Hamzah ben el-'Hassan Issfahânî[2].

§. 1.

Aus der Vorrede p. ٥, Uebersetzung p. 3.

Diese Völker alle (Griechen, Syrer, Kopten, Römer, Perser, Inder, Araber, Juden, Christen und Moslemîn) waren, bevor die göttliche Religion offenbart würde, ein Volk und führten die beiden Namen Samînen[3] und Chaldäer[4]. Die Ersteren bewohnten den Osten, und ihre Ueberreste befinden sich jetzt in den Gegenden von Indien und im Lande China. Die Bewohner von Chorasân nennen sie jetzt Schamamân im Plural und Schaman im Singular[5]. Die Chaldäer aber bewohnten den Westen, und ihre Ueberreste befinden sich jetzt in den beiden Städten Harrân und Rohâ (Edessa). Diese aber haben seit el-Mâmûn diesen Namen (Chaldäer) abgelegt und nennen sich Ssabier aus einem Grunde, dessen Erzählung zu weitläufig sein würde[6]. Sie (die Chaldäer) sind in der Tôrah erwähnt und heissen syrisch: Kaldâî, im Singular: Kaldâjâ.

§. 2.

Aus dem vierten Capitel des ersten Buches, p. ٣٥, übers. p. 21.

Issfahânî setzt den Ursprung des Götzendienstes in die Zeit des persischen Königs Thahmûrat und leitet denselben von der Verehrung der Bilder der Verstorbenen her. Solche Bilder, meint er ferner, wurden dann als die Vermittler zwischen Gott und den Menschen betrachtet[7]; er erzählt dann, dass zur selben Zeit der Gebrauch zu fasten durch einen gewissen Jûdasp (Bawâdasp)[8], während einer Hungersnoth, eingeführt wurde, und bemerkt zuletzt:

Jene Secte (der Götzendiener)[9] nannte man Chaldäer, zur Zeit des Islâm aber nannte sie sich Ssabier. Die wirklichen Ssabier aber sind eine christliche Secte, welche zwischen der Wüste und den Sümpfen wohnen, von der Masse der Christen dissentiren und zu den Häretikern derselben gerechnet werden[10].

TEXT № XI.

Aus dem

Mefâtî'h-el-'Ulûm[1]

von

Abû-'Abdallah Ibn-A'hmed el-Chowârezmî[2].

وكان الناس على وجه الدهر سمنيين وكلذانيين فالسمنيون هم
عبدة الاوثان والكلذانيون هم الذين يسمون الصابيين والحرنانيين
وبقاياهم بحرّان والعراق ويزعمون ان نبيهم يوذاسف [بوذاسف؟] الخارج
فى بلاد الهند فاما بوذاسف فقد كان فى ايام طهمورث الملك واتى بالكتابة
الفارسية وسمى هولاء صابيون فى ايام المامون فاما الصابيون على حقيقة
فرقة من النصارى والبقايا السمنية على حقيقة بالهند والصين ؛

In der alten Zeit waren die Menschen Samanen[3] und Chaldäer[4]; jene sind Götzendiener und diese sind diejenigen, welche Ssabier und Harrnâniter[5] genannt werden, deren Ueberreste sich in Harrân und 'Irâq[6] befinden. Sie (die Samanen)[7] halten den Jawadsâsp (Bawâdsasp?)[8], welcher in Indien aufgetreten ist[10], für ihren Propheten; Bawadsâsp lebte aber zur Zeit des Königs Thahmûrath[11] und hat die persische Schrift erfunden. Diese (die Ueberreste der Chaldäer in Harrân und Irâq)[13] wurden zur Zeit des el-Mâmûn Ssabier genannt; die wirklichen Ssabier aber sind eine christliche Secte[14]. Die Ueberreste der wirklichen Samanen sind in Indien und in China[15].

TEXT № XII.

Aus dem

Netzîm-el-'Gaûher

vom

Alexandrinischen Patriarchen Eutychius[1].

§. 1.

Annales I, p. 62.

Zur Zeit Na'hors trat ein Perser, Namens Zeradoscht (Zoroaster) auf, welcher die Religion der Ssabier gegründet hat, als der König Thachmûrat in Persien regierte[2]. Manche aber behaupten, dass der Gründer der Religion der Ssabier ein Grieche, Namens Jûnân ben Jeraqliûs gewesen wäre, welcher in Altss wohnhaft war. Nach andern aber soll er aus der Stadt Zeitûnah in Athen herstammen[3]. Die Griechen waren die Ersten, welche sich zu dieser Lehre bekannten, und sie verfassten viele Schriften über Astronomie und die Bewegung der Sphären. Man sagt, dass der Gründer der ssabischen Religion einer von denen war, welche den Thurm zu Babylon erbaut haben[4].

§. 2.

Annales I, p. 72.

Zur Zeit Abrahams regierte Châbîb, die Frau des Sîn, des Priesters vom Berge[5]; sie erbaute Nessîbîn und Rohâ

(Edessa) und umgab sie mit Mauern[6]. Sie erbaute auch einen grossen Tempel in Harrân, verfertigte ein Götzenbild aus Gold im Namen des Sîn, stellte dasselbe mitten im Tempel auf und befahl allen Bewohnern von Harrân, dieses Götzenbild zu verehren. Die Harraniter beteten dieses Götzenbild fünfzig Jahre lang an[7]; dann aber liebte Ba'al-Samîn der König von 'Irâq die Telbîn, die Frau des Tamûrâ, des Königs von Maûssil[8], sie floh vor ihm und legte in Harrân Feuer an, worauf diese Stadt nebst dem Tempel und dem Götzenbilde verbrannt wurde[9].

§. 3.

Annales II. 482 f.

Während der Regierung des Kaisers Julianus Apostata... war Gregorius (Nazianzenus) Bischof zu Nazianzena; die Bewohner dieser Stadt aber waren alle Ssabier. Als nun der Bischof Gregorius Nazianzenus am Geburtstage unsers Herrn Christi eine Rede aufsetzte, welche mit den Worten beginnt: *Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε. Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν ἀπαντήσατε. Χριστὸς ἐπὶ γῆς, ὑψώθητε*[10], und sie vor ihnen gehalten hat, lachten sie, und fingen an, ihn zu verspotten. Gregorius Nazianzenus setzte daher beim Feste der Erscheinung Christi abermals eine Rede auf, in welcher er die Religion der Ssabier angriff und ihnen ihre Schande nachwies. Diese Rede ist eben diejenige, welche mit den Worten beginnt: *Πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς, καὶ πάλιν μυστήριον*[11].

TEXT № XIII.

Aus dem

Târîch

von

Gregorius el-Makîn[1].

§. 1.

Nach Abr. Ecchell. de orig. nom. Papae. Romae, 1660, p. 311 f., verbessert nach einer Handschrift der Kaiserl. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg, Nr. 112, f. 37.

Zur Zeit des Patriarchen Na'hôr erschien der Perser Nawasîb[2] und gründete die Religion der Ssabier. In Persien war ein König, Namens Thachûrît (Thahmûrath)[3], von dem man sagte, dass er die Religion der Ssabier gegründet hätte[4]. Nach Andern aber hätte ein Mann, Namens el-Jûnân ben Marqûlîus el-Jûnânî (der Grieche)[5], welcher in el-Basan[6] wohnte, jene Religion gestiftet. Die Griechen waren die Ersten, welche die Wissenschaft der Sterne (Astronomie) begründet und darüber Schriften verfasst haben; sie waren auch Ssabier[7].

§. 2.

Nach Hottinger, Smeg, orient., verbessert nach der obigen Handschrift f. 42.

Zur selben Zeit (zur Zeit Abrahams) regierte eine Frau, Namens Herâtîb (oder: 'Gerâbîb), die Tochter des Priesters vom Berge, und sie erbaute Nessîbîn und Roha. In Harrân erbaute sie einen Tempel, verfertigte darin ein Götzenbild im Namen des Nessîbîn und befahl den Leuten, jenes zu verehren. Man ver-

ehrte und betete dann jenes Götzenbild funfzig Jahre lang an, bis Harrân nebst dem Tempel und dem Götzenbilde darauf verbrannt wurde [8].

§. 3.

Aus dem zweiten Theile p. 3. ed. Erpenii, 1625, in fol.

El-Makîn erzählt zuerst, dass Mohammed in seinem 44. Lebensjahre öffentlich mit seiner Lehre aufgetreten sei, den Götzendienst ausgerottet habe u. s. w., dann heisst es:

Es sind zu ihm die arabischen Christen und Andere gekommen und er schloss mit ihnen ein Bündniss ab und gab ihnen auch darauf eine schriftliche Zusicherung. Eben so sind zu ihm die Juden, die Magier, die Ssabier und Andere gekommen und brachten ihm ihre Huldigung dar. Er aber versprach ihnen Schutz unter der Bedingung, dass sie Tribut und Steuer zahlten. Er befahl ihnen auch, an die Wahrhaftigkeit der Propheten, an die Gesandten (Gottes) und das durch dieselben Offenbarte zu glauben, ferner an den Messias, den Sohn der Maria, an den heiligen Geist, an sein Wort und seine Apostel und an die Wahrheit des Evangeliums und der Tôrah [9].

TEXT № XIV.

Aus dem

Wafiât-el-A'jân

von

Ibn Challikân[1].

Nr. 14., Vita Ibrahîm ess-Ssabi; I, p. 32 f. ed. Slane.

Ueber die Ableitung des Namens Ssâbî — mit einem Hamzah über dem i[2] — sind die Leute verschiedener Meinung, denn die Einen leiten ihn von Ssâbî ben Metûschela'h ben Idrîs ab, welcher sich zur ersten rechtgläubigen Religion bekannt hat; die Andern leiten ihn aber von Ssâbî ben Mârî, einem Zeitgenossen Abrahams, ab[3]. Wiederum Andere aber behaupten: Ssâbî heisse bei den Arabern Einer, welcher von der Religion seines Volkes abgefallen ist, und daher hätten die Qoraîschiten den Gesandten Gottes (Mohammed) Ssâbî genannt, weil er von der Religion seines Volkes abgefallen ist[4].

D'Herbelot führt dieselbe Stelle, Art. Sabi, mit einem Zusatze an, der sich in unsern Ausgaben nicht findet. Diese Stelle lautet bei d'Herbelot wie folgt:

«Ebn Chalecan écrit dans la Vie d'Ibrahim Al Ssâbî, que les Ssabiens ne sont pas les Disciples de Zoroastre, qui qui l'on appelle communément, les Mages ou les Adorateurs du du Feu; mais qu'ils sont aussi, anciens qu'eux, et que les uns et les autres prétendent tirer leur origine d'Ibrahim, surnommé Zerdascht, qu'ils confondent avec le Patriarche Abraham».

TEXT № XV.

Aus dem

Dorr-el-Netzîm[1].

des

Abû-'Alî el-Hoseîn ben 'Abdallah Ibn Sînâ[2].

Aus dem Capitel القول فى العلم الالهى

ومنهم الصابئة القائلون بالارباب السماويّة اى الكواكب والاصنام
الارضيّة متوسّطين الى ربّ الارباب وينكرون الرسالة فى الصور البشريّة
عن الله تعالى ولا ينكرونها عن الكواكب ومنهم الحنفاء اصحاب الروحانيّات
اعنى مدبرات الكواكب فى الافلاك وينسبون الى ملّة ابرهيم عم
ويدعون انّه منهم ويرون [ان] الروحانيّات منها ماجورة [موجودة] بالقوّة
وتحتاج الى مخرج وان العقليّة ترقا الى درجة الادرجة بعدها ،،

Zu ihnen (denen, welche der Speculation zugethan sind[3]) gehören die Ssabier, welche an die himmlischen Herren, dies sind die Sterne, und an die irdischen Götzenbilder als Vermittler beim Herrn der Herren, glauben. Sie läugnen die Offenbarung durch fleischliche Gestalten (durch Menschen), wenn sie von Gott herrührt, glauben aber an eine solche Offenbarung, wenn sie von den Sternen herrührt[4]. — Zu ihnen gehören der 'Hunafâ, die Anhänger der geistigen Wesen, d. h. der Leiter der Sterne in den Sphären. Sie leiten sich von der Religion Abrahams her und geben vor, dass dieser zu den Ihrigen gehörte. Sie behaupten, dass es unter den geistigen Wesen solche giebt, welche dem Vermögen nach (κατὰ δύναμιν) existirend und eines Hervorbringers (aus dem Zustande des Vermögens in den der Wirklichkeit, κατ' ἐνέργειαν) bedürftig sind und dass die Intelligenzen einer der höheren Stufen noch jenen angehören.

TEXT № XVI.

Aus dem

Irschâd-el-Qâssid-ila-asna-el-Maqâssid[1]

von

Scheich Schems-ed-Dîn Mohammed ben Ibrâhîm ben Sa'îd el-Anssârî el-Akfânî es-Sachâwî[2].

ومنهم الصابية القائلون بالاصنام الارضية للارباب السماوية وان الكواكب متوسطون الى رب الارباب وينكرون الرسالة فى الصورة البشرية عن الله تعالى ولا ينكرونها عن الكواكب ومنهم الحنفاء القايلون بالروحانيات اى مدبرات الكواكب ومنهم اصحاب الهياكل

Im Capitel القول فى الالهى, über die Metaphysik (p. ٤٢), theilt der Verfasser die Menschen ein in solche, welche der Speculation zugethan sind, يرام النظر und solche, welche geoffenbarte Religionen besitzen. Zu den Erstern rechnet er die Dualisten und deren verschiedene Secten, dann heisst es (p. ٤٣) wie folgt:

Zu ihnen gehören die Ssabier, welche lehren, dass die irdischen Götzen Bilder der himmlischen Herren und dass die Planeten Vermittler beim Herrn der Herren sind[3]. Sie läugnen das in menschlicher Gestalt auftretende himmlische Gesandtenthum, insofern es von Gott, läugnen es aber nicht, insofern es von den Planeten herrührt[4].— Zu ihnen gehören auch die 'Hunafâ, welche die Existenz der geistigen Wesen, d. h. der Leiter der Planeten, lehren[5]. Zu ihnen gehören ferner die Anhänger der Behausungen (Ge-

فمنهم الشخصية القائلون انه لا بد من شخص مرئى متوسط بين العباد
والمعبود يتوجه اليه فيشفع والشمسية القايلون بالهية الشمس والحربانيون
[والحرنانيون] القايلون ان الخالق تعالى واحد والمعبود واحد وكثير اما
الواحد فالذات [ف] الاصل الاول والازل واما الكثير فالمدبرات للعالم ومنهم
القنطارية وهم اصحاب قنطار بن ارفخشد يقولون بمتابعة نوح عليه الصلوة
والسلام فقط ومنهم البيدانية اصحاب بيدان الاصغر يقولون بنبوة من
يفهم عالم الروح ومنهم الكاظمية [اصحاب كاظم ابن ازر] يرون ان الحق
الجمع بين شريعة نوح وادريس وابراهيم عليهم الصلوة والسلام ؛

---

stirne), und zu diesen wiederum 1) die Schachssîjah (die Anhänger der Figuren, Götzenbilder), welche sagen: es müsse durchaus eine sichtbare, zwischen dem Menschen und dem Gegenstande ihrer Anbetung vermittelnde Figur geben, an die man sich wende, damit sie (uns bei Gott) vertrete[6]; 2) die Schemsîjah, welche die Göttlichkeit der Sonne lehren[7]; 3) die Harnânîjah, welche behaupten: der erhabene Schöpfer sei Einer und der Angebetete aber Eins und Vieles: das Eine sei die Essenz, der ursprüngliche Seinsgrund und das anfangslose Sein; das Viele aber seien die Leiter der Welt[8]. — Zu ihnen gehören ferner die Qanthârîjah; diese sind die Anhänger des Qanthâr ben Arfachschad, welche lehren: man müsse lediglich der Religion Noa'hs — Gottes Barmherzigkeit und Friede über ihm — folgen[9]. Zu ihnen gehören auch die Baidânîjah, die Anhänger Baidân des Jüngern. Sie lehren: Prophet sei derjenige, welcher in die Welt des Geistes Einsicht habe[10]. — Zu ihnen gehören endlich die Kâtzemîjah [die Anhänger des Kâtzem Ibn Azar[11]], welche die Ansicht haben: die Wahrheit bestehe in der Vereinigung der Religion Noa'hs, Idrîs' und Abrahams — Gottes Barmherzigkeit und Friede über ihnen[12].

TEXT № XVII.

Aus der

Nihâjah-el-Arab fî-Funûn-el-Adab[1]

von

En-Nowairî[2].

§. 1.

ذكر بيوت الهياكل واماكنها ونسبتها الى الكواكب قالوا ثم [لم] يقتصر الصابئة على التقرّب الى الروحانيّات باعيانها والتّلقى بذواتها [لذواتها] حتّى اتّخذوا اصناما على هيئة الكواكب السبعة وجعلوا لها بيوتا وسمّوا البيوت بالهياكل وجعلوا الهياكل بمنزلة الافلاك [افلاك] الكواكب وعظموا هذه الاصنام التى صنعوها وزعموا انّهم اذا عظموها تحرّكت لهم الكواكب السبعة العلويّة بكلّ ما يريدون ،،

Im vierten Capitel der ersten Section des ersten Bandes spricht Nowairî über die Verehrer der Sonne, eben so wie Schahristânî oben p. 461 f., §. 44., und dann von den Verehrern der geistigen Wesen ebenfalls ganz so, wie Schahristânî oben p. 420, §. 8. bis p. 424, Anfang der Disputationen; darauf folgt:

Ueber die Tempel der Behausungen (Gestirne) und deren Orte, und über ihr Verhältniss zu den Planeten.

Sie sagen: die Ssabier beschränkten sich dann nicht[3] auf das Bestreben, sich zu den geistigen Wesen selbst in ein näheres Verhältniss zu setzen und sie selbst zu erfassen, sondern sie machten sich auch Götzenbilder nach der Form der sieben Planeten, bauten ihnen Häuser, gaben diesen den Namen Tempel und parallelisirten die Tempel mit den Sphären der Planeten. Sie verehrten diese Götzenbilder, welche sie verfertigt hatten, und glaubten, dass, wenn sie dieselben verehrten, die sieben himmlischen Planeten durch ihre Bewegungen ihnen Alles das, was sie wünschen, zuführten[4].

*

§. 2.

.....وحكى غير المسعودى انّ البيت الاوّل الكعبة ويذكرون انّ
ادريس عليه السلام اوصى به واوصى ان يكون الحجّ اليه وهو عندهم
بيت زحل والبيت الثانى وهو بيت المرّيخ يزعمون انه كان بصور من
الساحل الشامى والبيت الثالث وهو بيت المشترى كان بدمشق بناه
جيرون بن سعد بن عاد وموضعه الآن الجامع الاموىّ والبيت الرابع وهو
بيت الشمس بمصر ويسمّى عين شمس بمصر واثاره باقية الى وقتنا هذا
والبيت الخامس وهو بيت الزهرة وكان بمنغ [بمنبج] وخُرب والبيت السادس
بيت عطارد كان بصيدا من الساحل الشامى وخُرب والبيت السابع وهو
بيت القمر كان بحرّان وهو بيت الصابئة الاعظم ٭

Nowairi führt dann eine Stelle über die Tempel der Ssabier aus Mas'ûdi's Morûg' eds-Dseheb an[5]), worauf er Folgendes bemerkt:

Andere als Mas'ûdi berichten Folgendes: der erste Tempel ist die Ka'abah, und sie behaupten: Idris habe die Heilighaltung dieses Tempels und die Wallfahrt zu ihm angeordnet[6]). Dieser Tempel war nach ihnen dem Saturn geweiht[7]). Von dem zweiten Tempel, dem des Mars, behaupten sie, dass er in Ssûr, am syrischen Meeresufer gestanden habe[8]). Der dritte Tempel, der des Jupiter, stand in Damascus; erbaut hatte ihn 'Geirûn ben Sa'ad ben 'Ad und auf seiner Stelle steht jetzt die omajadische Moschee[9]). Der vierte Tempel, der der Sonne, stand in Aegypten, wurde da 'Ain-Schems genannt, und seine Ueberreste haben sich bis auf diese unsere Zeit erhalten[10]). Der fünfte Tempel, der der Venus, stand in Mambeg' (Hierapolis), wurde aber zerstört[11]). Der sechste Tempel, der des Mercur, stand in Ssaidâ am syrischen Meeresufer, wurde aber ebenfalls zerstört[12]). Der siebente Tempel, der des Mondes, stand in Harrân und war der grösste Tempel der Ssabier[13]).

TEXT № XVIII.

Aus dem

El-Qawâ'id-el-Badrîjah fî-'Aqâîd-el-Barîjah[1]

von

'Omar ben Chidhr Issfahânî[2].

الاصل الخامس فى مذهب الصابية وفيه فصلان الفصل الاول فى قاعدة
دينهم والاخر فى الكلام عليه الفصل الاول فى قاعدة دينهم

لا شكّ انهم ينقادون للروحانيات ويهتدون بالانوار المجرّدة التى هى
العقول عند الفلاسفة والملائكة عند المتشرعين ولهم حدود واحكام وعبادات
هى صوم وصلوة وزكوة وقرابين لا ترجع الى شى من الشرائع والنبوات
ولا برهان لهم عليها ولكنّها امور انفردوا بها واستحسنوها وصارت لهم سنة
وعادة والواسطة بينهم وبين الروحانيات هو هرمس واعاسون [واعاديمون]

Das fünfte Capitel über die Glaubenslehre der Ssabier, bestehend aus zwei Abschnitten, von denen der erste von der Grundlage ihrer Religion handelt und der zweite eine Erörterung über dieselbe enthält[3].

Der erste Abschnitt über die Grundlage ihrer Religion.

Es ist kein Zweifel, dass sie sich den geistigen Wesen unterwerfen und den immateriellen Lichtern folgen, welche die Philosophen Intelligenzen und die Anhänger der positiven Religionen Engel nennen[4]. Bei den Ssabiern giebt es Bestimmungen, Satzungen und gottesdienstliche Gebräuche, die in Fasten, Beten, Almosengeben und Opfer bestehen[5]. Dieses (Alles) wird auf keine positive Religion und positive Lehre zurückgeführt; sie habe auch keine Beweise dafür (für die Nothwendigkeit der Ausübung jener Gesetze und Gebräuche), sondern es sind Dinge, die sie für sich allein festgestellt und deren Ausübung sie für gut gefunden haben, und die somit bei ihnen Gesetz und Brauch geworden sind[6]. Die Vermittler zwischen ihnen und den geistigen Wesen sind

هما شيث وادريس وينكرون غيرهما من الانبياء والحكماء ويقولون هم
امثالنا فى النوع واشباهنا فى الصورة والشكل وشركاؤنا فى الجنس والفصل
وموافقونا فى النفس والعقل والفكر والنظر والسعى والاكتساب ويذهبون
مذهبنا فى الاكل والشرب والنوم والراحة والالم واللذة وسائر ما اعد
للنوع الانسانى واستعد له النوع الانسانى فاى فضيلة لهم علينا واى شرف
لهم ليس لنا حتى نقتدى باقوالهم ونهتدى بافعالهم وندخل تحت طاعتهم
وننقاد لهم فيحكمون فينا بالامر والنهى ويصرفونا عن اغراضنا الى اغراضهم
وعن ارادتنا الى ارادتهم وفيهم من يرى التناسخ والتردد فى الادوار
والاكوار ومنهم من لا يرى ذلك فهذه قاعدة دينهم ❊

Hermes und Agathodämon, d. h. Schîth und Idrîs[7]. Die übrigen Propheten und Weisen erkennen sie nicht an, indem sie sagen: sie (die Propheten) sind uns gleich in der Gattung und uns ähnlich in der Gestalt und Form; sie haben mit uns dasselbe Geschlecht und dieselbe specifische Eigenthümlichkeit, sie sind uns homogen in Bezug auf die Seele, die Vernunft, das Denken, die Speculation, das Streben und das Verdienst und Schuld begründende Thun des Guten und des Bösen, und sie verhalten sich wie wir hinsichtlich des Essens, des Trinkens, des Schlafens, der Ruhe, des Schmerzes, des Vergnügens und der übrigen Dinge, welche für das Menschengeschlecht angeordnet sind und deren dasselbe fähig ist. Was haben sie also für einen Vorzug vor uns, und welchen Adel besitzen sie, den nicht auch wir besässen, dass wir ihren Aussprüchen folgen, ihre Handlungen zur Richtschnur nehmen, uns dem Gehorsam gegen sie unterziehen und uns ihnen unterwerfen müssten, so dass sie durch Ge- und Verbote Herrschaft über uns ausübten, uns von unsern Endzwecken zu den ihrigen und von unserm Willen zu dem ihrigen hinlenkten?[8] — Einige Ssabier glauben an die Metempsychose und die Wiederholung der Dinge in Kreisläufen und Perioden, andere aber nicht[9]. Dies ist die Grundlage ihrer Religion[10].

TEXT № XIX.

Aus dem

Kitâb Telchîss-el-Bejân fî-Dsikr-Farq-el-Ediân [1])

von

'Ali ben Mohammed ben 'Abdallah el-Facherî [2]).

§. 1.

Aus der Vorrede.

ومن باقي فرق الضلالة اهل الاهواء والنحل الذين لا يقولون بالشرايع
ولا بالاحكام الدينية ولا بالانبياء ولا بالرسل عليهم السلام ولا بكتب الله
عز وجل ويعتقدون انهم حكماء علماء يشرعون احكما [احكاما] بالملة
مصطلحية عندهم فمنهم الصابية الاولى القايلون بالهياكل وهي السبعة
الكواكب والاربات [والارباب] السموية وهم الملايكة والاصنام الارضية ؛

§. 1.

Zu den übrigen irrenden Secten [3]) gehören diejenigen, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, und die Anhänger der philosophischen Systeme, welche weder die positiven Religionen, noch die religiösen Satzungen, noch die Propheten und Gottgesandten — Friede sei über ihnen, — noch die Bücher Gottes (die offenbarten heiligen Schriften) — mächtig und gross ist er — anerkennen [4]). Sie glauben, dass jene (die Propheten) Weltweise und Gelehrte gewesen seien, welche grundlose, aber durch Uebereinkunft von ihnen angenommene Satzungen als Religionsgebote aufgestellt hätten. — Zu diesen (Läugnern der Offenbarung) nun gehören die älteren Ssabier [5]), welche die Behausungen, d. h. die sieben Planeten, die himmlischen Herren, d. h. die Engel und die irdischen Götzen anerkannten [6]).

§. 2.

Ib.

.... ودين الصابئين الاولين وهم الذين يعبدون الملايكة ويصلون للشمس كل يوم خمس مرات ودين المجوس وهم الذين يعبدون النار ودين الذين اشركوا وهم عبدة الأوثان والاصنام والكواكب ويدخل فيهم البراهمة على اختلاف طبقاتهم ومن وافقتهم من فرق الضلالة .

§. 3.

Aus der zweiten Abtheilung. Caput 7.

. الباب السابع فى عبدة الشمس وهم الصابئون الاولون فانهم يسجدون الشمس فى كل يوم خمس مرات ويزعمون ان الشمس ملك من الملايكة لها نفس وعقل وسمع وبصر وادراك ومعرفة ومنها نور الكواكب

---

§. 2.

Facherî spricht zuerst vom Islâm und dessen Secten, dann von den fünf Religionen des Satans; zu diesen zählt er:

Die Religion der älteren Ssabier, d. h. derjenigen, welche die Engel göttlich verehren und täglich 5mal zur Sonne beten[6]; ferner die Religion der Magier, d. h. der Feueranbeter, dann die der Polytheisten, d. h. derjenigen, welche die Idole, die Götzenbilder und die Planeten göttlich verehren[7]. Es gehören dazu auch die Brahmanen nach ihren verschiedenen Classen und diejenigen von den irrenden Secten, welche mit ihnen übereinstimmen[8].

§. 3.

Das siebente Capitel über die Sonnenanbeter.

Dies sind die älteren Ssabier[9]. Sie werfen sich nämlich jeden Tag 5mal vor der Sonne nieder und glauben, dass dieselbe einer der Engel sei, begabt mit Seele und Vernunft, Gehör und Gesicht, Wahrnehmen und Wissen, dass ferner das Licht aller

كلها ومنها ضياء العالم ومنها جميع الموجودات السفلية وهي ملك الفلك
يستحق التعظيم والسجود والدعا ومن عظيم كفرهم انهم اتخذوا للشمس
صنما كصورتها وله يدان وبيده جوهرة على لون النار وجعلوا له بيتا خاصا
باسمه ووقفوا عليه ضياعا وجعلوا له سدنة وزعموا انه رسول من الشمس
اليهم فياتون هذا البيت في كل يوم ثلاث مرات يصلون للشمس
ويسجدون لها امام الصنم وهو كالشاهد لهم بذلك وياتي هذا البيت كل
من به علة او مرض او جذام او مرض [برص] فيصلون فيه ويصومون
ويسجدون للشمس عند الصنم ويتوسلون بالصنم الى الله في حاجاتهم
ويستغيثون به ..... ؛؛

Planeten, die Erleuchtung der Welt und alle sublunarischen Wesen von ihr herrühren und dass sie der Engel des Himmelskreises sei, dem Verehrung, Anbetung und Anrufung gebühre. Eine Hauptäusserung ihres Unglaubens ist Folgendes: sie haben sich ein Bild der Sonne, nach der Gestalt derselben gemacht, welches zwei Hände hat und in einer derselben einen Edelstein von der Farbe des Feuers hält. Für diesen Götzen haben sie einen seinem Namen gewidmeten Tempel erbaut, zu seinem Dienste den Ertrag mehrerer Landgüter bestimmt und Tempeldiener für ihn angestellt; den Götzen selbst aber sagen sie, habe die Sonne als Gesandten (Propheten) an sie geschickt. In diesen Tempel kommen sie dreimal täglich, beten zur Sonne und werfen sich zu ihrer Verehrung vor dem Götzenbilde nieder, welches gleichsam bezeugen soll, dass sie dies wirklich gethan haben. In diesen Tempel kommen ferner alle diejenigen, welche an irgend einem Gebrechen oder einer Krankheit, an der Elephantiasis oder am weissen Aussatz leiden, beten daselbst, fasten, werfen sich zur Verehrung der Sonne vor dem Götzenbilde nieder, machen dasselbe zum Vermittler ihrer Anliegen bei Gott und rufen seine Hülfe an....[10]

TEXT № XX.

Aus dem

Achbâr-el-Dowel-we-Ath'âr-el-Uwel[1]

von

Ahmed ben Jûsuf Dimeschqî[2].

Aus dem siebenten und achten Capitel des 44. Buches.

وذكر ابو سعيد المغربي في كتابه ان الروم كانوا يدينون بدين الصابية
ويعبدون اصناما على اعداد [عدد] اسمآء الكواكب السبعة . . . ثم [ملك]
دقيانوس سنة فادعى عبادة الأصنام ودين الصابيين وكان يحب النصارى....
وكان اخر من عبد الأصنام.... وكان على دين الصابية يعبدون اصناما على
اسمآء الكواكب . . . . ورجع الى عبادة الاصنام والاوثان . . . ومنع الناس
من عبادة الأصنام والتماثيل ؛

Abû-Sa'îd el-Magribî[3] berichtet in seiner Schrift: die Römer bekannten sich zur Religion der Ssabier und verehrten Götzenbilder nach der Zahl[4] der Namen der sieben Planeten (d. h. die an Zahl und Namen den sieben Planeten entsprechen) . . . . . . (Nach Philippus Arabs regierte) Daqiânus (Decius) ein Jahr; er bekannte sich zum Götzendienst und zur Religion der Ssabier und verfolgte die Christen . . . . Er (Diocletian) war der letzte Götzendiener (unter den römischen Kaisern) . . . Er (Constantin) bekannte sich zur Religion der Ssabier, welche Götzenbilder unter den Namen der Planeten verehrten . . . . (Julianus Apostata) kehrte zum Götzen- und Bilderdienst zurück . . . . . (Jovinian) verwehrte dem Volke den Götzen- und Bilderdienst[5].

TEXT № XXI.

Aus dem

bibliographischen Lexicon

von

'Hag'î Chalfa.

§. 1.

Der Verfasser spricht zuerst (I. p. 68) von den Indern im Allgemeinen und bemerkt:

Es giebt unter ihnen Brahmanen, eine an Zahl geringe Secte, welche die prophetischen Sendungen durchaus läugnet und das Schlachten der Thiere für unerlaubt erklärt. Es giebt unter ihnen aber auch Ssabier, welche den grössten Theil der Inder ausmachen und in Bezug auf die Verehrung und die Kreisläufe der Planeten verschiedenen Meinungen und Lehrweisen folgen[1].

§. 2.

Ebendas. handelt 'H. Ch. von den Persern und sagt von ihnen:

Sie waren ursprünglich Einheits-Bekenner nach der Religion Noa'hs, bis Thahmûrath die Lehre der Ssabier annahm und die Perser zur Befolgung derselben zwang. Daran hielten sie dann gegen 1000 Jahre fest, bis sie durch Vermittlung des Zerâduscht (Zoroasters) sämmtlich Magier wurden[2].

§. 3.

Weiterhin (p. 71 f.) handelt der Verfasser zuerst von den Griechen und sagt von ihnen:

Die grosse Masse unter ihnen war ssabisch und verehrte die Götzen; (dann von den Römern): Sie waren ebenfalls Ssabier, bis sich Constantin der christlichen Religion annahm; (und zuletzt von den Aegyptern, ib. p. 74): Sie waren in der Vorzeit Ssabier[3].

TEXT № XXII.

Aus der
arabischen Uebersetzung
des

Josaphat und Barlaam[1].

§. 1.

.... ايها الملك ان الناس فى هذا العالم ثلثة اجناس المسمّون منكم ساجدون للالهة واليهود والمسيحيون واما اولايك عبدة الالهة الكثيرة اسماوها فينقسمون ثلثة انواع خلدانيين وصابيين ومصريين،

§. 2.

.... فلنقبلن الآن الى الفحص عن الصابيين ولننظرن ما ذا يعقلون فى الله لان الصابيين يزعمون انهم حكمآء حمقوا اشر من الخلدانيين،

---

§. 1.

Diese Stelle lautet im Original (*Anecdota Graeca*, ed. Boissonade, vol. IV, p. 240) wie folgt:

Φανερὸν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὦ βασιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· ὧν εἰσὶν οἱ παρ᾽ ὑμῶν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ, καὶ Ἰουδαῖοι, καὶ Χριστιανοί· αὐτοὶ δὲ πάλιν, οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς[2], *εἰς τρία διαιροῦνται γένη, Χαλδαίους τε καὶ Ἕλληνας καὶ Αἰγυπτίους*[3].

§. 2.

Diese Stelle lautet im Original (l. c. p. 244) wie folgt:

Ἔλθωμεν οὖν ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας, ἵνα ἴδωμεν εἴ τι φρονοῦσι περὶ Θεοῦ.

Οἱ οὖν Ἕλληνες σοφοὶ λέγοντες εἶναι ἐμωράνθησαν χεῖρον τῶν Χαλδαίων ....

TEXT № XXIIII.

Aus

Qalqaschendî[1].

Nach einer Mittheilung von Hyde, hist. rel. vet. Pers. Cap. V, p. 123, ed. sec.

«Calcashendi Aegyptius . . . narrat, *Ssabiorum praecipua Festa esse illis diebus quibus contingit alicuius Planetae Exaltatio: esse autem Saturni Exaltationem in XXI. gradu Librae, Jovis XXV. Cancri, Martis XVIII. Capricorni, Veneris XXIX. Piscium, Mercurii XXV. Virginis, Solis XXIX. Arietis, Lunae III. Tauri. Sed maximum omnium Festum, quo meliores vestes induunt, esse ipsum Diem quo Sol Arietem ingreditur*[2]. [Tum nempe erat initium Anni eorum[3].] *Eorum quoque Reges extruxisse* هياكل, *Sacella, quibus appropriabant Festa, pro ratione Stellarum quarum nominibus talia Sacella dedicata sunt.*»

TEXT № XXIV.

Aus dem

Kitâb-el-Ne'hel-we-el-Milel[1]

von

Abû-Mohammed 'Alî ben A'hmed ben Sa'îd ben 'Hazim el-Qorthobî[2].

Aus dem eilften Capitel.

الكلام على اليهود وعلى من انكر التثليث من النصارى وعلى الموحدين من المجوس والصابين

قال ابو محمد رضى الله عنه ان اهل هذه الملل موفقون لنا فى الاقرار بالتوحيد ثم الاقرار بالنبوات وبايات الانبيآء عليهم السلام وبنزول الكتاب من الله عز وجل الا انهم يخالفون فى الاقرار ببعض الانبيآء عليهم السلام

Erörterung über die Juden, über diejenigen Christen, welche die Dreieinigkeit läugnen und über die Einheitsbekenner unter den Magiern und Ssabiern.

Es sagt Abû-Mohammed[3] — dem Gott gnädig sei —: die Anhänger dieser Religionen stimmen mit uns (Mohammedanern) im Bekenntnisse der Einheit Gottes überein, ferner im Bekenntnisse der prophetischen Sendungen, der Wunder der Propheten — Friede sei über ihnen — und der Herabsendung der Offenbarungsschrift von Gott[4] — mächtig und gross ist er; — aber sie dissentiren darin, dass sie nur einige der Propheten anerkennen (es werden nun alle diejenigen aufgezählt, welche nicht an alle Propheten bis auf Mohammed glauben[5]), worauf es dann

.... والمجوس يقرّون بنبوة زرادشت ولا يعرفون موسى ولا عيسى ولا
احدًا من انبياء بنى اسرايل ولا محمدًا ولا يقرّون لاحد منهم بنبوة والصابيون
طوايف وكلهم ينكرون نبوة من ذكرنا ان المجوس ينكر نبوته وينكرون
ايضا نبوة زرادشت ومنهم من يقرّ بنبوة ابرهيم عليه السلام ومنهم من
ينكرها وكلهم يقرّون بنبوة نوداشف [بوداشف؟] وايلون وهرمس وابنه
طاط بن هرمس وعاديمون وارانى الكبير وارانى الصغير واسقلابيوس
ويختلفون فى سوار [سواها] ؞

---

heisst:) die **Magier** glauben an die Prophetie des **Zeradoscht** (Zoroaster), sie wollen aber weder von **Moses**, noch von **Isa** (Jesus), noch von irgend einem andern Propheten der Israeliten, noch von Mohammed etwas wissen, und erkennen von keinem derselben an, dass er ein Prophet gewesen sei. Die **Ssabier** zerfallen in mehrere Secten[6], sie alle aber läugnen die Prophetie derer, von denen wir gesagt haben, dass die **Magier** nicht an ihre Prophetie glauben; sie läugnen aber auch die des **Zerâdoscht**. Die Prophetie Abrahams — Friede sei über ihm — erkennen einige von ihnen an, andere läugnen sie[7]. Alle **Ssabier** aber erkennen die Prophetie des **Nawadâschp** [Bawadaschp?], **Ilûn** (oder: Eilûn), **Hermes**, seines Sohnes **Thâth ben Hermes**, **Agathodämon**, des Aelteren und Jüngeren, **Arânî** und des **Asklepius** an[8]; über andere Prophetien (oder allgemeiner: über andere Dinge) aber dissentiren sie.

TEXT № XXV.

Aus dem

Compendium Historiae Aegypti

von

'Abdallathîf el-Bagdâdî[1].

§. 1.

In der Ausgabe von J. White, Oxonii, 1800, p. 98 f. und bei de Sacy, Relat. de l'Egypte, p. 177.

Ich habe in einigen Schriften der alten Ssabier gelesen, dass die eine von den beiden (grossen) Pyramiden das Grab des Agathodämon und die andere das des Hermes sei[2]. Die Ssabier glauben, dass diese beide grosse Propheten, Agathodämon aber der älteste und grösste Prophet gewesen sei[3]. Sie behaupten auch, dass man von allen Ländern der Erde zu diesen Pyramiden wallfahre[4].

§. 2.

'Abdallathîf macht diejenigen namhaft, welche der Pyramiden Erwähnung thun, und bemerkt dabei (ed. White p. 160 u. bei de Sacy p. 205):

Von Alexander Aphrodisius giebt es eine kleine Chronik, in welcher er von den Juden, Magiern und Ssabiern spricht, und auch Einiges von der Geschichte der Kopten berührt[5].

TEXT № XXVI.

Aus dem
Târîch-el-'Hukamâ[1)]
von
'Gemâl ed-Dîn Abû'l-'Hasan 'Alî Ibn Jûsuf esch-Scheibânî el-Qifthî[2)].

§. 1.

Aus dem Leben des Isris.

ذكر بعض ما سَنّه (هرمس) لقومه المطعين له دعا الى دين اللّه
والقول بالتوحيد وعبادة الخالق وتخليص النفوس من العذاب فى الآخرة
بالعمل الصالح فى الدنيا وحضّ على الزهد فى الدنيا والعمل بالعدل
وامرهم بصلاة ذكرها لهم على صفات يبينها وآمرهم بصيام ايّام معروفة من

---

§. 1.

El-Qifthî berichtet über die Auswanderung des Hermes aus Babylon nach Aegypten[3)], dann über die politischen und socialen Institutionen, die Hermes in diesem Lande eingeführt, über die Städte, welche dieser gegründet hat[4)], und zuletzt spricht er sich über dessen religiösen Einrichtungen auf folgende Weise aus:

Einige berichten über die Vorschriften, die er den ihm gehorchenden Leuten gemacht hat, Folgendes: er führte sie zur Religion Gottes, zur Bekenntniss der Einheit desselben, zur Verehrung des Schöpfers und zur Befreiung der Seelen von den Strafen im zukünftigen Leben durch gute Handlungen in dieser Welt[5)]. Er regte sie zur Enthaltsamkeit und zur Ausübung der Gerechtigkeit auf der Welt an[6)], und befahl ihnen das Gebet, das er ihnen nach den von ihm näher auseinandergesetzten Eigenschaften desselben mittheilte[7)], und an gewissen Tagen eines jeden

كلّ شهر وحضّهم(1) على الجهاد لاعدآء دينهم وآمرهم بزكاة الأموال معونة للضعفاء(2) وغلظ عليهم فى الطهارة من الجنابة(3) والجمل(4) والكلب وحرّم السُكْر من كل شئ من المشروبات وشدّد فيه اعظم تشديد وجعل لهم اعيادًا كثيرة فى اوقات معروفة وقربانات منها لدخول الشمس رؤس البروج ومنها لرؤية الهلال وكلما صارت(5) الكواكب فى بيوتها وشرفها وناظرت كواكب اخر ذكر ما امر به من القرابين(6) امر بتقريب ثلثة اشيا البخور والذبايح(7) والخمر وتقريب كل باكورة فمن الرياحين الورد ومن الحبوب الحنطة ومن الفواكه العنب ٭ ووعد اهل ملته بانبياء ياتون

Monats zu fasten[8]. Er regte sie ferner an, den heiligen Krieg gegen die Feinde ihrer Religion zu führen[9], und befahl ihnen Almosen zu geben als Schutzmittel für die Schwachen[10]. Er schärfte ihnen ein, sich rein zu halten von einer Saamenbefleckung, vom Kameel und vom Hunde[11], und verbot ihnen alle berauschenden Getränke zu trinken, welches Verbot er ihnen ganz besonders einschärfte[12]. Für bestimmte Zeiten setzte er ihnen viele Feiertage ein[13] und verordnete Opfer, so z. B. beim Eintritt der Sonne in ihren Culminationspunkt[14], beim Sichtbarwerden des Mondes[15], dann so oft die Planeten in ihre Häuser eintreten, wenn sie ihren Culminationspunkt erreichen und wenn sie zu einander in Opposition stehen[16]. Endlich wurde noch über das, was er hinsichtlich der Opfer verordnet hat, Folgendes berichtet: er hätte ihnen drei Dinge zu opfern befohlen, nämlich Räucherwerk, Schlachtopfer und Wein[17], ferner die Erstlinge (das Beste) zu opfern und (zwar) von den wohlriechenden Kräutern die Rose, vom Getraide den Waizen und von den Früchten die Weintraube[18]. Er verhiess den Anhängern seiner Religion Propheten, welche

(1) Ms. A. وحثهم. — (2) A. fügt hier بها zu. — (3) Die Mss. الجنانة. — (4) A. والجمر, B. والجماء. — (5) B. ضات. — (6) B. بالعربة من الغرابين. (7) B. الزبايخ.

من بعده علة وعرفهم صفة النبيّ فقال يكون بريًا من المذمومات
والآفات كلها كاملا فى الفضايل الممدوحات لا يقصر عن مسئلة يسئل عنها
مما فى الارض والسماء ومما فيه دواء وشفاء من كل الم وان يكون
مستجاب الدعوة فى كلّ ما يطلبه وان يكون مذهبه ودعوته المذهب الذى
يصلح به العالم،

§. 2.

Ebendaselbst.

وشريعته اعنى أدريس هى الملكة الحقيقة وتعرف فى ملة الصابيين
القيمة وطبقة المعمور من الارض — وكانت قبلته الى حقيقة الجنوب على
خط نصف النهار،

---

nach ihm kommen würden, und gab die Beschaffenheit eines Propheten an, indem er sagte: er (der Prophet) ist frei von allem Tadelnswerthen und allen Gebrechen, dagegen vollkommen in allen lobenswürdigen, ausgezeichneten Eigenschaften; er ist unfehlbar und jeder ihm vorgelegten Frage gewachsen, mag ihr Gegenstand etwas auf der Erde und im Himmel, oder ein Heilmittel gegen irgend ein Leiden berühren. Ferner (ist ihm das eigenthümlich), dass seine Gebete in Bezug auf Alles, um was er Gott bittet, erhört werden, und dass seine Lehre und sein Bekenntniss der Art sind, dass dadurch die Wohlfahrt der Menschen gefördert wird[19].

§. 2.

El-Qifthî berichtet dann, dass Hermes das ganze Volk in Kasten eintheilte und zwar in eine Priester-, Königs- und Hirtenkaste, dass ferner Asklepius nach dem Tode des Hermes der mächtigste unter den vier Königen war, unter denen derselbe sein Reich vertheilt hat; zuletzt heisst es:

Und seine Religion — d. h. die des Idrîs (Hermes) — ist das wahre Reich, und sie ist in der wahren Religion der Ssabier und in den Classen der bewohnten Theile der Erde bekannt[20]. — Seine (des Hermes) Qiblah war gerade nach dem Süden in der Richtung der Mittagslinie[20].

*

§. 3.

Im Leben des Asklepius.

وقد قيل ان هذا (تعظيم صورة هرمس) سبب عبادة الاصنام فان
صاب بن داوّيس (ادريس؟) وقيل ابن ملك (لمك؟) عظم الاصنام وجعلتها
الهته لتعظيم اسقلبيوس لهذه الصورة التى وجدت فى هيكله ؛

§. 4.

Im Leben des Th'âbit ben Qorrah.

وهو (ثابت بن قرّة) ادخل رسالة [رياسة] الصابة الى لرض العراق
[وبحضرة الخلفاء] فثبتت احوالهم وعلت مراتبهم وبرعوا ؛

---

§. 3.

El-Qifthî erzählt: Asklepius, der in dem von Hermes in 4 Theile getheilten Reiche Griechenland zum Antheil bekam, habe, aus Schmerz über den Tod des Hermes, das Bild desselben in einem Tempel aufgestellt, welches auch mit der Zeit göttlich verehrt wurde. Darauf bemerkt el-Qifthî:

Man sagt, dass dieses (die Verehrung des Hermesbildes) die Verehrung der Götzenbilder verursacht hätte und dass Ssâb ben Dâwîs (Idrîs?) — nach Andern ben Malek (Lamek?)[22] — darauf die Götzenbilder verehrt und dieselben zu seinen Gottheiten gemacht hätte, und zwar desshalb, weil Asklepius jenes Bild verehrt hatte, welches in seinem (des Hermes) Tempel gefunden wurde[23].

§. 4.

Er (Th'abit ben Qorrah) führte ein ssabisches Primat[24] im Lande 'Irâq [und zwar in der Residenz der Chalifen[25]] ein, wo ihre (der Ssabier) Verhältnisse sich befestigten, ihr Ansehn wuchs und wo sie glänzend dastanden[26].

§. 5.

Im Leben des Hermes Trismegistes.

وكان اهل مصر فى سالف الزمان صابية تعبد الاصنام وتدبّر الهياكل ؛

§. 6.

In dem Leben des Abû'l-'Hasan ben Sinân ess-Ssâbi.

ولهولاء الصابية من سوء الاخلاق ومعاداة الأهل بعضهم بعضًا ما لا يكون عليه احد غيرهم حتى لا يرى منهم اثنان متفقين ولا مجتمعين بل يسعى بعضهم فى بعض ويقبح كل واحد على الاخر بكل ما يجد اليه السبيل ؛

---

§. 5.

Die Aegypter waren in der alten Zeit Ssabier, indem sie die Götzenbilder göttlich verehrten und Tempel errichteten[27].

§. 6.

El-Qifthî lässt in der Biographie des Abû'l-'Hasân ben Sinân ess-Ssâbi[28] den Bruder desselben, Abû'l-Fadhl sagen, dass er seinen Bruder niemals gesprochen und niemals besucht hätte, und bemerkt bei dieser Gelegenheit:

Diese Ssabier haben schlechte Sitten und hegen einen solchen Hass gegen einander, wie es sonst bei Niemanden ausser ihnen vorkommt, so dass man unter ihnen nie zwei unter einander harmoniren oder zusammenkommen sieht, sondern sie streiten immer unter einander und der Eine schmäht auf den Andern auf jedwede mögliche Weise[29].

TEXT № XXVII.

Aus dem ersten Theile

des

Kitâb-el-'Agâib[1]

von

Ibrâhîm ben Wassîf Schâh[2]).

§. 1.

الاندلس....ودينهم دين الروم الصابية وفى هياكلهم اصنام الكواكب

...... الفرس... ودينهم الصابية ثم تمجسوا ⁴

§. 2.

وكان يقال له هرمس باسم عطارد وعلم ابنه صابى الخط فقيل لكل من

---

§. 1.

Die Religion der Andalusier (Spanier) war die der Römer, der Ssabismus, und in ihren Tempeln gab es Bilder der Planeten[3]) ... Die Religion der Perser war der Ssabismus, dann aber wurden dieselben Magier[4]).

§. 2.

In dem Capitel, wo der Verfasser von den ersten Patriarchen spricht, erwähnt er auch Henoch und sagt zuletzt:

Man nannte ihn (Henoch, Idrîs) Hermes nach dem Namen des 'Uthârid (Mercur)[5]). Er lehrte seinem Sohn Ssâbî die Schrift, — daher nennt man alle diejenigen, welche nach ihm schreiben

كتب بعده صابى .... وكان ادريس دفع الوصية والصحف الى ابنه
متوشلخ وأمر صابى بمعونته وكان صابى قد بلغ مبلغا جليلا من العلم،،

§. 3.

.....وان ابليس دعاه الى عبادة الكواكب ودين الصابية وقال هو
دين اجدادك فاجابه الى ذلك وعمل لها هياكل واصناما وعبدها،،

(d. h. sich mit Schreiben beschäftigen) Ssâbî[6) .... Idrîs hatte sein Testament und die Bücher (welche er geschrieben hatte) seinem Sohne Metûschelach übergeben[7) und dem Ssâbî befohlen, ihm in dem Studium derselben behülflich zu sein, da dieser Letztere einen grossen Reichthum von Kenntnissen erlangt hatte[8).

§. 3.

Der Verfasser erwähnt ebendas. einen vorsinfluthlichen Kainitischen König und sagt von ihm Folgendes:

Der Teufel forderte ihn zur göttlichen Verehrung der Planeten und zur Annahme der Religion der Ssabier auf, indem er ihm sagte: dies ist die Religion deiner Vorfahren. Der König war ihm darin zu Willen, erbaute ihnen (den Planeten) Tempel, machte Bilder von ihnen und verehrte sie göttlich[9).

TEXT № XXVIII.

Aus der

El-Bedâjah-we'l-Nihâjah-fî'l-Târîch [1]

von

Hâfitz 'Imâd ed-Dîn Abûlfedâ Ismâ'îl ben 'Omar Dimeschqî Ibn Keth'îr [2]).

Aus dem ersten Band, Capitel قصّة ابرهيم الخليل

..... ارتحلوا قاصدين ارض الكنانيين وهى بلاد بين [بيت] المقدس فاقاموا بحران وهى ارض الكشدانيين فى ذلك الزمان وكذلك ارض الجزيرة والشام ايضا وكانوا يعبدون الكواكب السبعة والذين عمروا مدينة دمشق كانوا على هذا الدين يستقبلون القطب [قطب] الشمال ويعبدون الكواكب السبعة بانواع من الفعال والمقال ولهذا كان على كل باب من ابواب دمشق السبعة القديمة هيكل لكوكب منها ويعملون لها اعيادا وقرابين وهكذا كان اهل حران يعبدون الكواكب والاصنام وكل من على وجه الارض ؛

Sie (Abraham und seine Familie) zogen nach dem Lande der Kana'anäer, d. h. dem Lande um Jerusalem [3]), verweilten aber in Harrân. Dieses war zu jener Zeit das Land der Kaschdäer (Chaldäer), dessgleichen Mesopotamien und Syrien [4]). Sie (die Chaldäer) verehrten die sieben Planeten, und diejenigen, welche Damaskus erbaut haben, bekannten sich ebenfalls zu dieser Religion, indem sie sich beim Gebete nach dem Nordpol [5]) wandten und die Planeten durch verschiedenartige Handlungen und Sprüche verehrten [6]). Daher war auch an jedem der sieben alten Stadtthore von Damaskus ein Tempel für einen der Planeten, denen zu Ehren sie Feste feierten und Opfer brachten. Eben so verehrten die Bewohner von Harrân und Alle, die auf der Erde lebten, die Planeten und die Götzenbilder [7]).

TEXT № XXIX.

Aus dem dritten Theile
der
Resâïl[1]
des
Ssabiers Abû- Is'hâq Ibrâhîm ben Halil 'Harrâni[2]).

نسخة منشور كُتِبَ للصابئين المقيمين بحران والرقّة وديار مُضَر

هذا كتاب منشور من عبد الله عبد الكريم لجماعة الصابئين المقيمين بحران والرقّة وديار مضر انّ امير المومنين يامر بصيانتكم وحراستكم والذبّ عن حريمكم والحياطة من ورائكم ودفع الظلم والضيم عنكم وتوفيتكم ما يوجبه العهدُ والذمة لكم وانصافِكم فيما يُجتبى من جواليكم وحملكم فيها على عادل رسومكم والتخلية بينكم وبين مواريثكم الحشرية [العشرية] وغيرها اصولها وفصولها وكثيرها وقليلها وترك مداخلتكم فيها ومُشاركتكم فى شىء منها على

Abschrift eines offenen Sendschreibens an die Ssabier in Harrân, Raqqah und Diâr-Modhar[3]).

Dieses ist ein offenes Sendschreiben von 'Abdallah 'Abd-el-Kerîm[4]) an die Gemeinden der in Harrân, Raqqah und Diâr-Modhar ansässigen Ssabier: Der Fürst der Gläubigen verordnet, euch zu beschützen und zu schirmen, eure Weiber gegen Unbillen zu vertheidigen und eure Angehörigen sicher zu stellen, Bedrückung und Unrecht von euch abzuwehren, euch alles das zu gewähren, was der mit euch geschlossene Schutzvertrag euch zu gewähren vorschreibt[5]), in der Eintreibung eurer Steuern billig mit euch zu verfahren und euch hinsichtlich derselben gemäss dem bei euch selbst geltenden legalen Herkommen zu behandeln, euch eure verwandtschaftlichen[6]) Erbschaften, die Hauptmasse, wie die Einzelnheiten derselben, die bedeutenden, wie die unbedeutenden, ungestört in Besitz nehmen zu lassen, euch darin nicht zu behelligen, noch dass man sich euch als Miterbe an irgend etwas davon aufdränge,

الوجوه والاسباب كلها اذ كان امير المومنين يرى فيها وفي مواريث
المخالفين باسرها راى رسول الله صلى الله عليه وآله في الأَثَر الثابت
عنه اذ يقول لا يتوارث اهل ملّتين وتمكينكم من حضور مُصَلَّياتكم ومساجدكم
ومجامعكم ومشاهدكم لاقامة فرائض دينكم على ما جرت به عاداتكم من
غير منع لكم ولا إلحاق اذيّة ولا هضيمة بكم فليعلم ذلك من راى امير
المومنين وامره وليعمل به جميع مَنْ عُرِضَ هذا الكتاب عليه من وُلاة
الخراج والمعونة والأحكام والمواريث والحسبة وغيرها من الأعمال ومن خاصّة
المسلمين وعامّتهم وليحذروا من مخالفته او التجاوُز له ان شاء الله ؛

---

was auch immer die Vorwände und Mittel dazu sein mögen, da der Fürst der Gläubigen über diese, wie überhaupt über alle Erbschaften der Dissentirenden dieselbe Willensmeinung hat, welche der Gottgesandte (Mohammed) — den und dessen Geschlecht Gott segnen möge — in der sicher beglaubigten Ueberlieferung ausspricht, wo er sagt: «Die Anhänger zweier verschiedener Religionsbekenntnisse erben nicht unter einander»[7]. Ferner (verordnet der Fürst der Gläubigen), euch in den Stand zu setzen, eure offenen Bethäuser, Tempel, Versammlungsörter und Zusammenkunftsplätze[8] zur Ausübung der Vorschriften eurer Religion, so wie es bei euch herkömmlich ist, zu besuchen, ohne euch ein Hinderniss in den Weg zu legen und ohne euch irgend welche Unbill oder Bedrückung zuzufügen. Diess also sei kund und zu wissen als Willensmeinung und Verordnung des Fürsten der Gläubigen und hiernach sollen handeln alle, denen dieses Schreiben vorgelegt wird, sowohl die Beamten der Steuerverwaltung, der Polizei, der Justiz, des Erbschafts- und des Handelstribunals und anderer Zweige der Civiladministration, als auch alle Moslemin überhaupt, Vornehme wie Geringe; sie mögen sich — so Gott will — hüten dieser Verordnung entgegen zu handeln oder sie zu übertreten[9].

TEXT № XXX.

Aus dem

Kitâb Jetîmah-ed-Dahr fî-Ma'hâsin-Ahl-el-'Assr [1]

von

Abû Manssûr 'Abd el-Malik ben Mohammed eth-Tha'âlibî en-Nîsâbûrî [2]).

§. ١.

Aus dem 3. Capitel des zweiten Theils: über Abû Is'hâq Ibrahîm ess-Ssâbî.

وحدثنى ابو نصر سهل بن المرزبان قال بلغنى ان الصابى حضر
يومًا مائدة المهلّبى فامتنع عن اكل الباقلا لانهم محرم على الصابية كيف
ما كان مع السمك ولحم الخنزير ولحم الجمل وفرلخ الحمام والجراد فقال له
المهلّبى لا تبرّد وكُل معنا من هذه الباقلا فقال ايها الوزير لا اريد ان
اعصى الله فى ماكول فاستحسن ذلك منه ؛؛

---

§. 1.

Tha'âlibî sagt:

Abû-Nassr Sahl ben el-Marzabân[3]) erzählte mir Folgendes. Man theilte mir mit: Der Ssabier[4]) wäre einst bei Mohallebî[5]) zu Tische geladen gewesen und habe keine Bohnen essen wollen, weil der Genuss derselben den Ssabiern verboten sei; eben so habe er keine Fische, kein Schweine- und Kameelfleisch, keine junge Tauben und keine Heuschrecken geniessen wollen[6]). Da hätte Mohallebî zu ihm gesagt: «Lasse es nicht kalt werden und iss mit uns diese Bohnen!» Darauf hätte der Ssabier erwiedert: «O Wezîr! ich will nicht ungehorsam gegen Gott im Essen sein»; und dieses habe man dann gebilligt.

§. 2.

Ebendaselbst.

والضابئونْ يرَوْن انك فِرْدة(1)
فى الْحسن اقرارًا لفَردٍ ماجد
كالزُهْرة الزهرآءِ انتِ لديهم
مَسْعودةٌ بالمشترى وعُطارد
فعلى يدَيْك جميعُهم مستبصر
فى الدين من غاوى السبيل وراشد
اصْلحتِهم وفتنتنى فتركتنى
من بينهم أَسْعى بدين فاسد ،،

---

§. 2.

Tha'âlibî führt unter andern Gedichten des Ssabiers Abû Is'hâq auch eins an seine Geliebte an, in welchem dieser Dichter schildert, wie der Moslim, Christ, Jude und Magier, ein Jeder vom Standpunkte seiner religiösen Anschauung, die Principien und Ideen seiner Religion in seiner Geliebten wiederfinden müsse, und bemerkt zuletzt[7]):

Und die Ssabier glauben, dass du bist die Einzige
An Schönheit, dass du ein Bekenntniss zu einem glorreichen Einzigen bist[8]).
Der Venus schimmerndes Gestirn bist du bei ihnen,
Durch Jovis Stern und des Mercur beglückt[9]).
Bei deinem Anblick heben sich zum Glauben empor
Die Blicke der Ungläubigen so gut wie der Gläubigen.
Diese alle hast du wohl geleitet, nur mich hast du entbrannt und verlassen
Unter ihnen, und ich wandl' in einem falschen Glauben[10]).

---

(1) Ms. Mus. As. Petropol. مُفْرَد.

TEXT № XXXI.

Aus dem

Târîch-Manssûrî[1]

von

Mohammed ben 'Alî el-'Hamawî[2].

سنة اربع وعشرين واربعماية تغلّب بعض العلويين على حرّان وفتح هيكل القمر بها ولم يبق لهم بها هيكل ؟

Im Jahre vierhundert und vierundzwanzig (1032) bemächtigten sich Einige der 'Aliden Harrâns und der Mondtempel daselbst wurde erobert. Es blieb ihnen (den Ssabiern) dann daselbst kein Tempel mehr übrig[3].

TEXT № XXXII.

Aus dem

Tahdsîb el-Asmâ

von

Abû Zakarijâ Ja'hja el-Nawawî[1].

Im Leben des Abû Sa'îd el-Isstachrî[2]) p. ٧٢٥, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1842—1847.

Der Chalif el-Qâhir holte sein (des Abû Sa'îd) Gutachten in Betreff der Seabier ein und Abû Sa'îd sprach sich für die Ausrottung derselben aus; denn Abû Sa'îd erkannte, dass sie von Juden und Christen verschieden wären und dass sie die Planeten göttlich verehrten. Der Chalif dachte dann sie auszurotten; die Ssabier sammelten daher viel Geld und der Chalif liess von ihnen ab[3].

TEXT № XXXIII.

Aus dem

Moqaddamah[1])

von

Abd-er-Ra'hman Ibn Chaldûn[2]).

واما بيت المقدس وهو المسجد الاقصى فكان اول امره ايام الصابئة موضعًا لهيكل الزهرة وكانوا يقرّبون اليه الزيت فيما يقرّبونه ويصبّونه على الصَّخَرة التى هنالك

Was den Tempel zu Jerusalem anbetrifft, d. h. die hierosolymitanische Moschee, so war er ursprünglich zur Zeit der Ssabier ein Tempel der Venus, und diese pflegten daselbst Oel zu opfern, indem sie es darbrachten und es auf einen daselbst sich befindenden Felsen gossen[3]).

TEXT № XXXIV.

Aus dem

Fihrist-el-'Ulûm

von

Mo'hammed ben Is'hâq en-Nedîm[1]).

Aus dem zweiten Capitel des neunten Buches.

المغتسلة هولاء القوم كثير(1) بنواحى البطايح وهم صابة البطايح يقولون
بالاغتسال(2) ويغسلون جميع ما ياكلونه وريّسهم يعرف بالحسيح(3) وهو
الذى شرع الملّةَ ويزعم ان الكونين ذكر وانثى وان البقول من شرع
الذكر وان الاكشوث(4) من شرع الانثى وان الاشجار عروقه ولهم اقاويل

Auf die Text I. mitgetheilte Abhandlung über die Ssabier in Harrân folgt das 2. Capitel des 9. Buches im Fihrist, das von den Dualisten handelt. Unter dieser Rubrik spricht der Verfasser zuerst von den Manichäern, dann von den Daissaniten (Bardesaniern) und Markioniten[2]), worauf dann Folgendes kommt:

Die Mogtasilah (die sich Waschenden). Diese Leute sind zahlreich in den Sumpf-Districten (zwischen der arabischen Wüste, dem Euphrat und dem Tigris) und sie sind eben die Ssabier der Sümpfe. Sie behaupten, dass man sich oft waschen müsse, und sie waschen auch Alles, was sie essen[3]). Ihr Oberhaupt wird el-'Hasai'h (Elchasaih) genannt; er ist derjenige, welcher ihre Confession gestiftet hat[4]). Er behauptet: es gebe zwei Reihen von Wesen, eine männliche und eine weibliche; die Gemüsekräuter gehören zum männlichen Geschlecht, der Mistel aber, dessen Wurzeln die Bäume seien, zum weiblichen[5]). Sie haben abge-

---

(1) Cod. W. A. كثيرون. — (2) Cod. W. B. بالالتاب, Cod. L. بالاكسال.
(3) Cod. W. A. بالحسح, Cod. B. بالحمح u. Cod. L. scheint بالحسج zu haben. —
(4) Cod. W. B. الاكشوب.

*

شنيعة(1) تجرى مجرى الخرافة(2) وكان تلميذه يقال له شمعون وكانوا يوافقون
المانوية فى الاصلين وتتفرق(3) ملّتيهم بعدُ وفيهم(4) من يعظّم(5) النجوم الى
وقتنا هذا حكاية اخرى فى امر صابية البطايح هولاء القوم على مذاهب(6)
النبط القديم يعظمون النجوم ولهم امثلة واصنام وهم عامّة الصابة المعروفين
بالحرنانيين وقد قيل انهم غيرهم(7) جملة وتفصيلا(8)،

---

schmackte Lehrmeinungen, welche nur als Mährchen gelten können[6]. Er (el-'Hasai'h = Elchasaih) hatte einen Schüler Namens Schim'ûn (Simeon)[7]. Früher stimmten sie hinsichtlich der beiden Urprincipien mit den Manichäern überein; später aber gingen ihre beiderseitigen Confessionen auseinander[8]. Auch giebt es unter ihnen noch bis heutzutage solche, welche die Sterne verehren[9].

Eine andere Nachricht über die Ssabier der Sümpfe. Diese Leute bekennen sich zu den Glaubenslehren der alten Nabathäer, indem sie die Sterne verehren und Bilder und Götzen haben. Sie bilden die grosse Masse der Ssabier, genannt Harraniter. Andere aber sagen, dass sie von diesen im Ganzen und Einzelnen verschieden seien[10].

---

(1) Die Codd. W. A. u. Par. سبعة. — (2) Die Codd. W. A. u. P. الحراقة. — (3) Die Codd. W. A. u. P. ويعترف, B. ويتفرق u. L. ويعرف. — (4) W. A. u. P. وقتهم u. W. B. وقيهم. — (5) W. A. تعظيم. — (6) Alle Codd. ausser L. مذهب. — (7) W. B. u. L. عندهم. — (8) Fehlt in W. B. u. L.

TEXT № XXXV.

Aus der

Autobiographie

des

Scheich Mohammed 'Ali 'Hazin [1].

Nach der englischen Uebersetzung des persischen Originals von F. C. Belfour: The life of Scheikh Mohammed 'Ali 'Hazin, Cap. XXVIII, p. 160 ff. London, 1830.

In 'Hoveizah, and Shôshter, and Dezfôl is a congregation of Ssabians; and at the present day, except in these three towns, there is no sign or appearance of them in any other place throughout the whole universe [2]. As far as my most diligent enquiries went, there was not a learned man remaining among them; and they were generally mean and low-lived people [3]. The Ssabian religion is the sect of Ssâb, son of Enoch on whom be peace! Ssâb, according to the relation of some biographers, was a prophet [4]: but a portion of them have reckoned him among the philosophers [5]. The Ssabians say, the first of prophets was Adam, and the last Ssâb [6]. They have a book consisting of one hundred and twenty chapters, which they call The First Zebôr, or Scripture [7]. Their faith is, that the Creator of the world made the stars and heavens, and left the government of the world to them [8]. It is to the stars that they address their prayers; and for every star they have a determinend shape according to which they make its figure and say, this is the image of such and such a star. For their humble submissions and supplications to each they have set forms of worship and ceremonies. The most intelligent among them say, We do not pay our whorship and say our prayers tho the stars: they are only our kiblah, or object at which we look. All this tribe believes in the influences of the bodies above and their images below, that is their likenesses and idols [9]. In former times there were wise and learned men of high degree in this order, who were masters of occult sciences [10].

TEXT № XXXVI.

Aus den Geographen.

Aus dem

Kitâb-el-Iqâlîm[1]

von

Abû-Is'haq el-Farsi el-Issthachri[2].

§. 1.

(p. 36 in Mordmanns Uebersetzung.)

In Damascus ist die schönste Moschee des Islâm, die zugleich am meisten gekostet hat; die Mauern und die Kuppel über dem Mi'hrâb[3]) von dem Allerheiligsten an sind von den Ssabiern zum Behufe ihrer Gebete erbaut; darauf gerieth der Tempel in die Hände der Griechen; welche hier ebenfalls ihren Cultus ausübten; dann erhielten ihn die Juden und die Könige der Götzendiener[4]). Damals wurde Ja'hja ben Zakarîja (Johannes der Täufer) getödtet und sein Haupt über dem Thore 'Geirûns[5]), einem Thore dieser Moschee, aufgestellt; endlich bemächtigten sich die Christen derselben und es war in ihren Händen eine Kirche, bis zur Zeit des Islâm, wo die Mohammedaner sie zur Moschee machten.

§. 2.

(ib. p. 47.)

Harrân kommt ihr (Raqqah) an Grösse gleich. Es ist eine Stadt der Ssabier, welche daselbst 17 Tempelwärter haben.

Es ist dort ein grosser Hügel, auf welchem ein ssabisches Bethaus steht, welches die Ssabier hoch verehren; es soll von Abraham herrühren[6]. Es giebt dort wenige Bäume und wenig Wasser; aber viele bewässerte Felder.

---

§. 3.

Die persische Uebersetzung[7]) des vorhergehenden Artikels, mitgetheilt von Möller, in dessen Einleitung zum Liber Climatum, p. 8 lautet:

حران شهری میانه است وکروهی که ایشان‌را صابی خوانند انجا
باشند ونمار کاهی هست انجا بر تلی بلند انر بابرهیم علیه السلام باز
خوانند وایشان ان زا حرمت دارند وحران درخت واب کمتر دارند
ونحس بسیار دارذ،،

---

§. 3.

Diese Stelle ist von Ouseley in dessen: «The oriental Geography of Ebn-Haukal (p. 57), wie es scheint, nach einem vollständigern Text, auf folgende Weise übersetzt:

Harrân is a town of middling size, inhabited by a race of people whom they call Ssabians. Their place of religious worship is on a lofty pile or heap, which they ascribe to Abraham, on whom be the blessing of God! This place they hold in high veneration; esteeming it holy, and making pilgrimages to it from other quarters[9]. There are but few trees and little water at Harrân [und viel Unglück trägt].

Aus der

Geographie

des

Scherîf Edrîsî[9]).

---

§. 4.

(Nach Jauberts Uebers. Bd. I, p. 351 f.)

On remarque dans cette mosquée (in Damascus) divers monuments curieux; entre autres le sanctuaire الخرازِ, et la couple qui est au-dessus du mi'hrâb محراب près du lieu le plus secret du temple عند المقصورة. On dit que cet édifice fut construit par les Ssabiens et que c'était pour eux un lieu de prières. Ensuite il passa aux mains des Grecs Joniens اليونانين, qui y exerçaient leur culte; puis à celui des princes adorateurs d'idoles qui y consacraient leurs simulacres, puis à celui des Juifs[10]), (etc., wie bei Issthachri).

§. 5.

(ib. II, p. 153.)

Harrân, حران, est la ville (principale) des Ssabiens; ils y possèdent une colline sur laquelle est un oratoire qu'ils y vénèrent beaucoup et dont ils attribuent la fondation à Abraham, sur qui soit le salut! C'est un très-beau pays, cependant l'eau et les arbres y sont rares. Divers villages et habitations en dépendent. Harrân est situé dans une plaine entourée de hautes montagnes, qui étendent sur un espace de deux journées de distance[11]).

Aus dem

Moa'g'g'em-el-Boldân[12]

von

Jâqût[13].

---

§. 6.

حرّان بتشديد الراء واخره نون . . . . والنسبة اليها حرانانى [حرنانى]
بعد الراء الساكنة نون على غير قياس كما قالو منانى فى النسبة الى
مانى والقياس مانوى وحرّانى. . . . وهى مدينة عظيمة مشهورة من جزيرة
اقور وهى قصبة ديار مضر بينها وبين الرها يوم وبين الرقة يومان وهى
بين الموصل والشام والروم قيل سميت بهاران اخى ابرهيم عمّ لانه
اول من بناها فعربت فقيل حران وذكر قوم انها اولُ مدينة بنيت

---

§. 6.

Harrân. Das Bezeichnungsnomen von dieser Stadt ist Harnânî, unregelmässig gebildet, wie Manânî (Manichäer) als Bezeichnungsnomen von Mânî; regelmässig heisst es Mânawî und Harrânî[14]. (Es folgt nun die Angabe der astronomischen Länge von Harrân: nach Ptolemäus L. 72° B. 27° 30′ und nach Abû-'Aûn L. 77° B. 37°.) Harrân ist eine grosse und berühmte Stadt Mesopotamiens, und bildet den Hauptplatz des Districtes Diâr-Modhar. Von Harrân nach Rohâ (Edessa) ist eine Tagreise und nach Raqqah zwei Tagereisen. Harrân liegt zwischen Maussil, Syrien und Rûm (Griechisch-Asien). Man sagt, diese Stadt habe den Namen Hârâns, des Bruders Abrahams, erhalten, weil er sie zuerst erbaut habe, sie sei aber dann arabisirt und 'Harrân genannt worden[15]. Nach andern ist sie die erste

بعد الطوفان وكانت منازل الصابية وهى الحرانيون الذين يذكرهم اصحاب كتب الملل والنحل وقال المفسّرون فى قوله تعالى انى مهاجر الى ربى انه اراد حران وقالوا فى قوله تعالى ونجّيناه ولوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين هى حران . . . وفتحت فى ايام عمر بن الخطاب على يدى عياض بن غنم . . . . . ."

Stadt, welche nach der Sintfluth erbaut wurde. Harrân war die Wohnstätte der Ssabier, d. h. der Harraniter, von denen die Verfasser der Schriften über Religionen und Secten sprechen[16]. — Die Korânerklärer beziehen die Worte (Lôth's): «Ich wandere aus zu meinem Herrn» (Korân 29, 25.), auf Harrân; eben so beziehen sie die Worte (Korân 21, 71): «Und wir retteten ihn (Abraham) und Lôth in das Land, in welches wir eine Segensquelle für die Menschen gelegt haben», gleichfalls auf Harrân. (Jâqût spricht dann von dem Grabe eines mohammedanischen Gelehrten, den der Chalif Merwân hinrichten liess.) Harrân wurde unter der Regierung des Omar ben el-Chattâb durch 'Ijâdh ben Ganim erobert[17].

Es wird dann erzählt: dieser Feldherr habe sich vor Harrân gelagert, bevor er Edessa angegriffen; die Bewohner der ersten Stadt aber hätten sich zu ihm begeben, ihn ersucht, zuerst nach Edessa zu marschiren, und versprochen, dem Beispiel der Edessaer zu folgen; 'Ijâdh sei dann auf ihr Begehr eingegangen, habe sich nach Edessa begeben, mit den Bewohnern dieser Stadt Friede geschlossen und darauf dasselbe mit denen Harrâns gethan. Jâqût zählt nun eine ziemlich grosse Anzahl von Gelehrten auf, die aus Harrân herstammen, unter denen er auch den oben, Text I, 1, p. 18 erwähnten Abû-'Arûbah, den Verfasser des Târîch-el-'Gezîrah, Geschichte von Mesopotamien, geb. 222, gest. 318, namhaft macht, und sagt zuletzt, es gebe noch fünf Städte, welche den Namen Harrân führen, und zwar: 1) in der Nähe von Aleppo; 2) eine Ortschaft in der Niederung von Damaskus; 3) und 4) in Ba'hrein (am persischen Meerbusen) und 5) endlich, Harrân-Ramlah in der Wüste[17].

§. 7.

ترع عوز العينان مهملتان والواو ساكنة وزاء قرية مشهورة بحران
من بناء الصابية كان لهم بها هيكل وكانوا يبنون الهياكل على اسماء
الكواكب وكان الهيكل الذى بهذه القرية باسم الزهرة ومعنى ترع عوز
بلغة الصابية باب الزهرة واهل حران فى ايامنا يسمّونها ترعوز ؛

§. 8.

سلمسين بفتح اوله وثانيه ثم ميم وسين مسكورة وياء مثناة من تحت
وآخره نون قال اسمها صنم القمر كانها بنيت على اسمه وهى قرية قرب
حران من نواحى الجزيرة بينها وبين حران فرسخ ..... ؛

---

§. 7.

Tar'a-'Uz ist eine bekannte Landstadt bei Harrân und gehört zu den Bauten der Ssabier, welche daselbst einen Tempel hatten[19]. Die Ssabier pflegten die Tempel, welche sie erbauten, den Planeten zu weihen, und so ist der Tempel dieser Stadt der Venus geweiht, indem Tar'a-'Uz in der Sprache der Ssabier «die Pforte der Venus» bedeutet[20]. Heutzutage nennen die Bewohner von Harrân diese Stadt Tar'ûz[21].

§. 8.

Selemsîn. Er (Jâqûts Gewährsmann) sagt, dieser Name bedeute: «das Bild des Mondes»[22]; demnach scheint dieser Ort bei seiner Erbauung dem Monde geweiht worden zu sein. Selemsîn ist eine Landstadt in der Nähe von Harrân, in einem Districte von Mesopotamien, eine Farasange von jener Stadt entfernt[23].

Aus der

Geographie

des

Abûlfedâ[24].

§. 9.

Ed. Reinaud et Slane, aus dem Capitel über Syrien, p. ٢٢٣.

Abûlfedâ spricht von der grossen Moschee in Damaskus und bemerkt:

Die Wand und die Wölbung, oberhalb des Mi'hrâb bei der Maqssûrah (dem Allerheiligsten) sind von den Ssabiern erbaut, welche da ihren Betort hatten. Der Tempel kam dann in die Hände der Juden und der Götzendiener. Zu dieser Zeit wurde Jah'ja ben Zakarîjâ (Johannes der Täufer) getödtet und sein Kopf bei derjenigen Pforte dieser Moschee, welche Bâb-'Geirûn heisst, aufgestellt[25]. Dann bemächtigten sich die Christen dieses Tempels und hielten ihn hoch in Ehren, bis endlich der Islâm kam ..... El-Mohallebî sagt: auf einem der Eckpfeiler der Moschee von Damaskus habe man geschrieben gefunden: «Damascius erbaute diesen Tempel und weihte ihn dem Gotte der Götter, dem Ziusch (Zeus)». Damascius ist der Name des Königs, welcher diesen Tempel erbaut hat[26], und die arabische Uebersetzung von Ziusch ist Moschtarî (Jupiter).

§. 10.

Ebendas. Art. Ba'albek, p. ٢٥٥

In el-'Azîzî[26] heisst es: Ba'albek ist eine grosse und alte Stadt, in der sich ein Opfertempel befindet, von dem die Ssabier behaupten, dass er eins ihrer Gotteshäuser sei, und der von ihnen sehr verehrt wird[27].

§. 11.

Aus dem Capitel über Mesopotamien, Art. Harrân, p. ٢٧٧

Harrân war eine grosse Stadt, ist aber jetzt zerstört[28]. In el-Moschtarik heisst es: Harrân ist eine berühmte Stadt, die

zu Diar-Modhar gerechnet wird. Nach Ibn-'Haukal ist Harrân eine Stadt der Ssabier, welche daselbst ihre 17 Tempeldiener haben. In der Stadt giebt es einen Hügel, auf dem ein Bethaus der Ssabier liegt, das sie in hohen Ehren halten und dessen Erbauung dem Abraham zugeschrieben wird[29]. Harrân ist arm an Wasser und an Bäumen. In el-'Azîzî heisst es: das Gebirge ist nach Osten und Westen 2 Farasangen entfernt[30]; der Erdboden (des Ortes) ist roth; das Trinkwasser beziehen die Bewohner aus einer unterirdischen Wasserleitung, die von Quellen ausserhalb der Stadt genährt wird, und aus Brunnen. Harrân und Raqqah gehören zu Diâr-Modhar.

Aus einem

anonymen geographischen Fragment[31].

---

§. 12.

Aus dem Capitel über Mesopotamien.

ومنها حرّان قال الجوهرى وحرّان اسم بلد وذكرها ابن الجواليقى فقال وحرّان اسم البلد معربة وهى مسماة بهارلن ابن اخى زرع [آزر(؟)] وقال ابن الكلبى لما خرج نوح من السفينة بناها وقيل انما بناها هاران خال يعقوب عمّ فابدلت العرب الهاء حاء وكان بها معبد لليونان ؛

Zu ihnen (den Städten Mesopotamiens) gehört Ḥarrân. Nach 'Gauharî ist Harrân der Name einer Stadt. Ibn el-'Gawâlîqî[32] erwähnt dieselbe und meint, dass ihr Name arabisirt sei und dass sie nach Hârân, einem Brudersohn des Zar'a [Azar(?)] so benannt worden sei[33]. Ibn el-Kelbî sagt: Noa'h erbaute Harrân, nachdem er die Arche verlassen hatte[34]. Nach Andern ist es von Hârân, dem mütterlichen Oheim Jakobs — Friede sei über ihm — erbaut, und die Araber haben das *H* mit einem *'H* vertauscht[35]. In Harrân war ein Bethaus der Griechen[36].

Aus dem

'Gihân-Numah

von

'Hâgî Chalfâ[37].

---

§. 13.

Nach der constantinopolitanischen Ausgabe vom Jahre 1145 (1732) p. ٣٤٣

حرّان دیار مضر دندر بر قدیم شهردر سنه اوج بین اوچیوز یکرمی
اوچده بنا اولنمشدر غایت بیوکدر حالا خرابدر بناء کنعانیوندر عظیم
وغریب آثارلری حالا باقیدر وبو شهرده بر تل واردر که مصلیٔ صابیین
بو تل اوزره‌در وبو تل ابراهیمه نسبت اولنور بو شهردن ایکی فرسخ
قدر بعیدر ؛

Harrân zu Diâr-Modhar gehörend, ist eine alte Stadt, welche im Jahre 3323[38] erbaut wurde, sehr gross war, jetzt aber verwüstet ist[39]. Harrân ist ein Bau der Kana'anäer und es stehen noch daselbst grosse und wunderbare Ruinen. Bei dieser Stadt ist ein Hügel auf welchem ein Bethaus der Ssabier ist. Dieser Hügel rührt von Abraham her und ist zwei Farasangen von der Stadt entfernt[40].

TEXT № XXXVII.

Aus den Korâncommentaren.

Aus dem

Ma'âlîm-el-Tenzîl[1]

von

Abû-Mohammed el-'Hoseîn ben Mas'ûd el-Ferrâ Bagâwî[2]).

§. 1.

Zu Sureh II, 59.

وَالصَّابِئِينَ قرأ اهل المدينة الصابين والصابون بترك الهمز [و] الباقون
بالهمز واصله الخروج يقال صبأ فلان اذا خرج من دين الى دين آخر
وصبأت النجوم اذا خرجت من مطالعها وصبأ ناب البعير اذا خرج فهولاء

---

§. 1.

«El-Ssâbiîn». Die Medinenser lesen el-Ssâbîn und el-Ssâbûn ohne Hamzah, aber die Uebrigen mit einem solchen[3]). Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist «das Hinausgehen». So gebraucht man den Ausdruck «ssaba'a» von Jemandem, wenn er von einer Religion zu einer anderen übergegangen ist; eben so gebraucht man ihn von den Sternen, wenn sie aus ihrem Aufgangspuncte hervorgegangen sind, und von dem Zahne eines Kameles, wenn er herausgekommen ist. Daher wurden auch

سمّوا به لخروجهم من دين الى دين قال عمر وابن عبّاس هم قوم من اهل
الكتاب قال عمر ذبائحهم ذبائح اهل الكتاب وقال ابن عبّاس لا تحلّ ذبائحهم
ولا مناكحتهم قال مجاهد هم قبيلة نحو الشام بين اليهود والمجوس وقال
الكلبى هم قوم بين اليهود والنصارى يحلقون اوساط رؤوسهم ويجبّون
[ويجبّون] مذاكيرهم وقال قتادة هم قوم يقرؤن الزبور ويعبدون الملائكة
ويصلّون الى الكعبة اخذوا من كلّ دين شيأ قال عبد العزيز بن يحيى
انقرضوا ؛

---

die Ssabier so benannt, wegen ihres Uebergangs von einer Religion zu einer anderen[4]. — Nach 'Omar[5] und Ibn 'Abbâs[6] gehören die Ssabier zu den Schriftbesitzern[7]. Nach 'Omar sind ferner die von ihnen geschlachteten Thiere, wie die der Schriftbesitzer zu betrachten; nach Ibn 'Abbâs aber ist es weder erlaubt, die von ihnen geschlachteten Thiere zu essen, noch sich mit ihren Töchtern zu verheirathen[8]. Nach Mog'âhid[9] sind die Ssabier ein Stamm bei Syrien[10], welcher zwischen Juden und Magiern steht[11]. Nach el-Kelbî[12] sind sie ein Volk zwischen Juden und Christen, rasiren die Mitte ihrer Köpfe und castriren sich[13]. Nach Qatâdah[14] sind sie ein Volk, welches Psalmen liest, die Engel göttlich verehrt und zur Ka'abah betet, und welches aus jeder Religion Etwas genommen hat[15]. Nach 'Abd el-'Azîz ben Ja'hja[16] sind sie gänzlich ausgestorben[17].

Aus dem

Kitâb-el-Keschschâf-'an 'Haqâiq-el-Tenzîl[18]

von

Abû-l-Qâsim Ma'hmûd ben 'Omar Zamachscharî[19].

---

§. 2.

Zu Sûreh II, 59.

والصابئين هو من صبأ اذا خرج من الدين وهم قوم عدلوا عن دين اليهوديّة والنصرانيّة وعبدوا الملائكة ؛

§. 3.

Zu Sûreh V, 7.

ويستوى فى ذلك جميع النصارى وعن على رضى الله عنه انه استثنى نصارى بنى تغْلب وقال ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها الّا شرب الخمر وبه اخذ الشافعىّ وعن ابن عبّاس انه سُئل عن ذبائح نصارى العرب

---

§. 2.

El-Ssâbiîn stammt von der Wurzel «ssaba'a», (gebraucht) wenn man eine Religion verlassen hat; denn die Ssabier sind ein Volk, welches sich von der jüdischen und christlichen Religion abgewandt hat und die Engel göttlich verehrt.

§. 3.

Zu den Worten des Korâns V, 7.: «An diesem Tage sind euch erlaubt worden die dem unverdorbenen Geschmack zusagenden Nahrungsmittel; auch die Speisen der Schriftbesitzer sind euch erlaubt», bemerkt Zamachscharî Folgendes:

In dieser Beziehung sind alle Christen gleich. Von 'Alî aber — Gott sei ihm gnädig — wird überliefert, dass er die christlichen Benî-Taglib davon ausgenommen und gesagt habe: diese wären keine wahren Christen und hätten vom Christenthum nur das Weintrinken angenommen[20]. Daran hält sich Schâfe'î. Von Ibn 'Abbâs wird erzählt: er sei gefragt worden, ob das Fleisch der von den christlichen Arabern geschlachteten Thiere erlaubt sei? Darauf

فقال لا بأس وهو قول عامّة التابعين وبه اخذ ابو حنيفة واصحابه وحُكْم الصابئين حُكْمُ اهل الكتاب عند ابى حنيفة وقال صاحباه هم صنفان صنفٌ يقرؤن الزبور ويعبدون الملائكة وصنفٌ لا يقرؤن كتابا ويعبدون النجوم فهؤلاء ليسوا من اهل الكتاب ❊

§. 4.

Zu Sûreh V, 73.

صابئين لانهم صبوا عن الاديان كلها اى خرجوا . . . والصابيّون بياء صريحة وهو من تخفيف الهمزة كقراءة من قرأ يستهزيون والصابون وهو من صبوت لانهم صبوا الى اتّباع الهوى والشهوات فى دينهم ولم يتبعوا ادلّة العقل والسمع ❊

---

habe er erwiedert: es schadet nichts (davon zu essen). Dies ist die Meinung der grossen Masse der Nachfolger (mittelbaren Schüler Mohammeds) und daran halten sich Abû-'Hanîfah und dessen Schüler. — Die Ssabier werden nach Abû-'Hanîfah, wie die Schriftbesitzer betrachtet. Seine beiden Schüler aber sagen: es giebt zwei Arten von Ssabiern, nämlich die, welche Psalmen lesen und die Engel göttlich verehren, und die, welche keine Offenbarungsschrift lesen und die Sterne göttlich verehren; letztere nun gehören nicht zu den Schriftbesitzern[21].

§. 4.

«Ssâbiîn» (so benannt) weil sie sich von allen Religionen abgewandt (ssabaû), d. h. sie verlassen haben .... El-Ssabiûn mit einem reinen Jod, welches aus der Erleichterung des Hamzah entstanden ist, entspricht der Lesart derer, welche «jastahzîjûn» lesen[22] (wo ebenfalls das Jod aus Elif mit einem Hamzah entstanden ist). El-Ssâbûn ist abzuleiten von «ssabautu» (ich habe mich hingeneigt, und sie heissen so), weil sie sich in ihrer Religion dazu hingewandt haben, dem vernunftlosen Belieben und den Gelüsten zu folgen, den Vernunft- und Traditionsbeweisen hingegen nicht gefolgt sind.

Aus dem

Kitâb-'Gâmi'-A'hkâm-el-Korân[23]

von

Abû-'Abdallah Mohammed ben A'hmed Ibn Abî-Bekr ben Fara'h el-Anssârî el-Chazrag'î el-Andalusî el-Qorthobî[24].

---

§. 5.

Zu Sûreh II, 59.

والصابئين جمع صابئ وقيل صاب ولذلك اختلفوا فى همزه وهمزه
الجمهور [الجمهور] الّا نافعًا فمن همزه جعله من صبأت النجوم اذا طلقت
[طلعت] وصبأت ثنيّة الغلام اذا خرجت ومن لم يهمز جعله من صبا
يصبو اذا مال فالصابى فى اللغة من خرج ومال من دين الى دين ولهذا
كانت العرب تقول لمن اسلم صبا فالصابيون قد خرجوا من دين اهل الكتاب ؛

---

§. 5.

«El-Ssâbiîn» ist der Plural von Ssâbî, nach Andern von Ssâb. Desswegen sind auch die Meinungen hinsichtlich seines Hamzah (im Worte Ssâbiîn) getheilt. Der grösste Theil ausser Nâfi'[25] liest es mit Hamzah. Diejenigen nun, welche dies thun, leiten Ssabî her von ssaba'a in der Redensart «*ssaba'at en-nug'ûm*», (gebraucht) wenn die Sterne aufgegangen sind (d. h. von dem Begriffe herausgehen, hervortreten), und in der Redensart: «*ssaba'at th'anijah el-gulâm*», (gebraucht) wenn der Zahn des Knaben herausgetreten ist. Diejenigen aber, welche es ohne Hamzah lesen, leiten es her von *ssabâ jassbû* in der Bedeutung *mâla* (sich wegwenden). Sprachlich also ist Ssâbî derjenige, welcher herausgetreten ist und sich weggewendet hat von einer Religion zu einer andern; daher gebrauchten die Araber den Ausdruck *ssabâ* von demjenigen, welcher den Islâm angenommen hatte[26]. In der That sind die Ssabier aus der Religion der Schriftbesitzer herausgetreten[27].

§. 6.

(Ib.)

(المسئلة) الخامسة لا اخلاف فى ان اليهود والنصارى اهل الكتاب
ولاجل كتابهم جاز نكاح نسائهم واكل طعامهم على ما ياتى بيانه فى المائدة
وضرب الجزية عليهم على ما ياتى فى سورة برآءة ان شاء الله واختلف فى
الصابئين فقال السدى هم فرقة من اهل الكتاب وقال ابو اسحق بن راهويه
قال ابن المنذر وقال اسحاق لا بأس بذبائح الصابئين لانهم طائفة من اهل
الكتاب وقال ابو حنيفة لا بأس بذبائحهم ومناكحة نسائهم وقال الخليل هم
قوم يشبه دينهم دين النصارى الّا ان قبلتهم نحو مهب الجنوب يزعمون
انّهم على دين نوح عم وقال مجاهد والحسن وابن جريج هم قوم

---

§. 6.

Die fünfte Frage: es herrscht keine Meinungsverschiedenheit in Bezug darauf, dass die Juden und die Christen die Schriftbesitzer sind und dass es wegen ihrer Offenbarungsschriften erlaubt ist, ihre Töchter zu heirathen und ihre Speisen zu essen[28], wie zur Sûreh el-Mâïdah (5, 7.) auseinandergesetzt werden wird; dass es ferner erlaubt ist, ihnen Schutzgeld aufzuerlegen[29], wie es zur Sûreh Baraâh dargelegt werden wird, so Gott will. Hinsichtlich der Ssabier aber sind die Meinungen getheilt. Nach es-Suddî[30] nämlich sind sie eine Secte der Schriftbesitzer. Abû-Is'hâq ben Râhaweihi[31] berichtet, dass el-Mondsir und Is'hâq[32] gesagt haben, es schade nichts von den geschlachteten Thieren der Ssabier zu essen, weil sie eine Abtheilung der Schriftbesitzer seien. Auch Abû-'Hanîfah sagt, es schade nichts von ihren geschlachteten Thieren zu essen und ihre Töchter zu heirathen[33]. Nach el-Chalîl[34] sind sie ein Volk, dessen Religion der christlichen ähnelt, nur dass ihre Qiblah nach dem Süden gerichtet ist[35]. Sie geben vor, die Religion Noah's — Friede sei über ihm — zu haben[36]. Nach Mogâhid[37], el-'Hasan[38] und Ibn Goreig'[39] sind sie ein Volk, dessen

نركّب دينهم بين اليهوديّة والنصرانيّة والمجوس لا توكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وقال الحسن ابن عبّاس رضى الله عنهما ايضا وقتادة(1) هم قوم يعبدون الملائكة ويصلّون الى القبلة ويقرؤن الزبور ويصلّون الخمس رآهم زياد بن ابى سفيان فاراد منع الجزية عنهم حتّى عرف انّهم يعبدون الملائكة والذى يحصل فى مذهبهم فيما ذكره بعض العلماء انّهم موحّدون يعتقدون تاثير النجوم وانّها فعّالة ولهذا افتى ابو سعيد الاصطخرىّ رحمه الله بكفرهم القاهر بامر الله حين سأله عنهم.

Religion aus Judenthum, Christenthum und Magierthum zusammengesetzt ist; man dürfe die von ihnen geschlachteten Thiere nicht essen und ihre Töchter nicht heirathen. Auch el-'Hasan Ibn 'Abbâs — Gottes Gnade sei über Beiden — sagt und eben so Qatâdah[40]: sie sind ein Volk, welches die Engel göttlich verehrt, zur Qiblah betet, Psalmen liest und fünfmal (täglich) betet. Zijâd ben Abî Sofjân[41] sah sie und wollte ihnen darauf die Entrichtung des Schutzgeldes abnehmen, bis er erfuhr, dass sie die Engel göttlich verehren. Wie einige Gelehrte gesagt haben, so ist hinsichtlich ihrer Glaubenslehre folgendes das Endergebniss: Sie sind Einheitsbekenner, die aber an die Einwirkung der Sterne und daran glauben, dass dieselben thätige Substanzen seien[42]. Daher erklärte sie Abû-Sa'îd el-Issthachrî[43] — Gottes Barmherzigkeit sei über ihm — in einem Gutachten an el-Qâhir-bi-Amrillah, als dieser ihn über sie befragt hatte, für Ungläubige[44].

(1) Im Ms. ist dieser Satz auf folgende Weise versetzt:

لا توكل ذبائحهم ابن عبّاس رضى الله عنهما ولا تنكح نساؤهم وقال الحسن ايضا وقتادة

Aus dem

Teshîl-es-Sebîl fî-Faham-Ma'ânî-et-Tenzîl[45]

des

Abû-l-'Hasan el-Bekrî ess-Sadîqî el-Asch'arî[46].

---

§. 7.

Zu Sûreh II, 59.

والصابئين والصابئون فى المائدة بالهمز غير نافع فيقرأ الصابون بضمّ الباء وكذا الصابين بكسر الباء وحذف الهمزة وافقه ابو جعفر فى المائدة وفى البقرة والحجّ — وقيل هم من اهل الكتاب فى ذبائحهم او هم منهم لكن لا فى حلّ الذبيحة والمناكحة او هم قبيلة نحو الشام بين اليهود والمجوس او هم قوم بين اليهود والنصارى يحلقون اوساط رؤسهم ويجبّون [ويجبّون] مذاكيرهم او هم قوم يقرؤن الزبور ويعبدون الملائكة ويصلّون الى الكعبة

---

§. 7.

«El-Ssâbiîn» — in der Sûreh el-Mâïdah (5, 73) «*el-Ssabiûn*» — mit einem Hamzah, (so lesen Alle) ausser Nâfi', der el-Ssâbûn mit einem Dhamma (*u*) über dem *B*, und eben so el-Ssabîn mit einem Kesre (*i*) unter dem *B* mit Wegwerfung des Hamzah liest, welcher Lesart Abû-'Ga'afar[47] in den Sûrehn el-Mâïdah, el-Baqrah und el-'Hagg[48] folgt. — Nach Einigen gehören die Ssabier zu den Schriftbesitzern hinsichtlich des erlaubten Genusses der von ihnen geschlachteten Thiere; nach Andern aber gehören sie zwar zu den Schriftbesitzern, ohne dass aber der Genuss der von ihnen geschlachteten Thiere und die Verheirathung mit ihren Töchtern erlaubt sei. Nach Andern wiederum sind sie ein Stamm bei Syrien, welcher zwischen den Juden und Magiern steht. Noch Andere sagen: sie stehen zwischen Juden und Christen, rasiren die Mitte ihrer Köpfe und castriren sich. Endlich behaupten Einige, dass sie ein Volk sind, welches Psalmen liest, die Engel göttlich verehrt und zur Ka'abah betet.

اقوالٌ اوّلها لعمر رضى الله عنه وثانيها لابن عبّاس ومذهب امامنا الشافعىّ
رضى الله عنه ان الصابئين ان خالفوا النصارى فى اصل دينهم حرمت
ذبيحتهم ومناكحتهم والاّ فلا [قال فى حياة الحيوان صابى [صابى] بن لامك
اخو نوح واليه ينسب دين الصابئين فيما ذكره] ؛

Dies sind verschiedene Meinungen (in Betreff der Ssabier), von denen die erste von 'Omar — Gottes Gnade sei über ihm — und die zweite von Ibn 'Abbâs herrührt. Die Meinung unseres Imâm el-Schâfeï'[49] — Gottes Gnade sei über ihm — geht dahin, dass der Genuss der von den Ssabiern geschlachteten Thiere und die Verheirathung mit ihren Töchtern nur dann unerlaubt sind, wenn sie in den Grundlehren ihrer Religion von den Christen dissentiren; ist dies aber nicht der Fall, so ist jenes erlaubt. [In dem Buche 'Hajâh-el-'Haiwân heisst es: «Ssâbî war ein Sohn Lâmeks und ein Bruder Noa'hs, und von ihm wird, wie es heisst, die Religion der Ssabier hergeleitet[50].]

Aus einem anonymen Korâncommentar[51].

§. 8.

Zu Sûreh II, 59.

واما الصابى فقد أُخذ من صبا يصبوا اذا مال ويقال مِن صبأ يصبأ

§. 8.

Was das Wort el-Ssâbî betrifft, so ist es von ssabâ jassbû, in der Bedeutung von mâla (inclinavit) hergenommen, nach Andern aber von ssaba'a, jassba'u, in der Bedeutung

*

اذا رفع راسه الى السماء لانّهم يعبدون الملائكة قرأ نافع والصابين بغير همز من صبا يصبوا اى خرج من دين الى دين وقرأ الباقون بالهمز من صبأ يصبأ اذا رفع راسه الى السماء — واختلف العلماء فى حكم الصابئين فقال بعضهم حكمهم حكم اهل الكتاب يجوز اكل ذبائحهم ويجوز مناكحة نسائهم وهو قول ابى حنيفة لانّهم قوم بين اليهوديّة والنصرانيّة يقرؤن الزبور قال بعضهم هم بمنزلة المجوس لا يجوز اكل ذبائحهم ولا مناكحة نسائهم وهم قول ابى يوسف ومحمّد لانّهم يعبدون الملائكة فصار حكمهم حكم عبدة النيران ؛

«das Haupt zum Himmel erheben», weil sie die Engel göttlich verehren. Nâfi' liest «el-Ssâbîn» ohne Hamzah (nach der Ableitung) von ssabâ, jassbû mit der Bedeutung: von einer Religion zu einer anderen übergehen. Die übrigen Korânleser aber lesen es mit einem Hamzah (nach der Ableitung) von ssaba'a, jassba'u mit der Bedeutung: «das Haupt zum Himmel erheben». — Die Gelehrten sind in Betreff der Ssabier verschiedener Meinung. Nach Einigen nämlich sind sie wie die Schriftbesitzer zu betrachten und es ist erlaubt, die von ihnen geschlachteten Thiere zu essen und ebenso sich mit ihren Töchtern zu verheirathen. Dies ist die Meinung des Abû-'Hanîfah; denn die Ssabier, sagt er, stehen zwischen dem Judenthum und Christenthum und lesen Psalmen. Nach Andern aber sind sie wie Magier zu betrachten und der Genuss der von ihnen geschlachteten Thiere und die Verheirathung mit ihren Töchtern ist nicht erlaubt. Dies ist die Meinung von Abû-Jûsuf und Mohammed; denn die Ssabier, sagen sie, erweisen den Engeln göttliche Verehrung und stehen daher mit den Feueranbetern in einer Categorie[52].

Aus dem

Anwâr et-Tenzîl we-Isrâr et-Tawîl

von

Nâssir ed-Dîn Abû-Sa'îd el-Baïdhâwî[58]).

§. 9.

Zu Sûreh II, 59.

والصابئين قوم بين النصارى والمجوس وقيل اصل دينهم دين نوح
عم وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب وهو ان كان عربيا فمن
صبأ اذا خرج. . . او لانه من صبا اذا مال لانهم مالوا من سائر الاديان
الى دينهم او من الحق الى الباطل ؛

§. 9.

Die Ssabier sind ein zwischen Christen und Magiern mitten inne stehendes Volk. Nach Andern ist die Grundlage ihrer Religion die Religion Noa'h's; nach Andern wiederum sind sie Engelanbeter, nach Andern endlich Sterndiener. — Wenn die Benennung Ssâbî arabisch ist, so stammt sie von ssaba'a, in der Bedeutung von charag'a (hinausgehen, abfallen)... oder sie ist abzuleiten von ssaba in der Bedeutung von mâla (inclinavit), in so fern sie sich von den andern Religionen zu der ihrigen, oder von der Wahrheit zur Lüge hingewandt haben.

Aus dem

Supercommentar zum Baïdhâwî[54]

von

Scheich-Zâdeh[55].

---

§. 10.

قوله وهو ان كان عربيا فمن صبأ اذا خرج ء يقال صبأ ناب البعير
يصبأ صبأ وصبوا اى طلع حده وصبأ الرجل صبوا اى خرج من دين الى
دين ويقال صبا يصبوا صبوة وصبوا اى مال الى الجهل كذا فى الصحاح وقرا
الجمهور والصابئين بالهمزة بعد اليا كالخاطئين وقرا نافع بيا ساكنة بعد البا
بغير همزة بينهما وقرئ بيائين خالصتين بدل الهمزة ؛

---

§. 10.

«Wenn die Benennung Ssâbî arabisch ist, so stammt sie von ssaba'a, in der Bedeutung von charag'a» (hinausgehen, abfallen). Man gebraucht den Ausdruck: *ssaba'a nâb el-ba'îr, jassba'u, sab'on* und *ssubû'*, wenn die Spitze des Kameelzahnes herausgetreten ist; ebenso gebraucht man den Ausdruck *ssaba'a errag'ul, ssubû'*, in der Bedeutung: von einer Religion zu einer anderen übergehen. Man gebraucht aber auch den Ausdruck *ssaba, jassbû, ssubûh* und *ssubû* in der Bedeutung von mâla (sich hinneigen) zur Unwissenheit. So in Ssi'hâ'h[56]. Der grösste Theil der Korânleser liest el-Ssâbi'în mit einem Hamzah nach dem Jod wie el-Châthi'în[57]. Nâfi' aber liest es mit einem ruhenden Jod nach dem *B* ohne Hamzah zwischen diesen beiden Buchstaben; es wird aber auch mit zwei reinen Jod ohne Hamzah gelesen.

Aus dem

Modârik-et-Tenzil we-'Haqâïq-et-Tawîl[58]

von

Hâfitz ed-Dîn 'Abdallah ben A'hmed en-Nefisî[59].

§. 11.

Zu Sûreh II, 59.

والصابئين الخارجين من دين مشهور الى دين غيره من صبأ اذا خرج وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة وقيل هم يقرؤن الزبور

§. 11.

El-Ssâbiîn (heissen) diejenigen, welche von einer bekannten Religion zu einer anderen übergehen, abgeleitet von der Wurzel *ssaba'a*, in der Bedeutung von *charag'a* (hinausgehen, abfallen). Die Ssabier sind ein Volk, welches sich von der jüdischen und christlichen Religion abgewandt hat und die Engel göttlich verehrt. Nach Einigen lesen sie Psalmen.

Aus dem

Ssâfî[60]

von

Mortadhî Mo'hsin[61].

§. 12.

Zu Sûreh II, 59.

والصابئين الذين زعموا انهم صبوا الى دين الله وهم كاذبون اقول

§. 12.

El-Ssâbiîn sind diejenigen, welche behaupten, dass sie sich zur Religion Gottes hinneigen[62]; aber sie lügen. Ssaba, sage ich, hat die Bedeutung von mâla (inclinavit), wenn es ohne

صبوا ای مالوا ان لم یهمز وخرجوا ان قری بالهمز والقمی انهم لیسوا من
اهل الکتاب ولکنهم یعبدون الکواکب والنجوم ؛

Hamzah, und die Bedeutung von charag'a (hinausgehen, abfallen), wenn es mit einem Hamzah gelesen wird. Nach el-Qomi[63] gehören sie nicht zu den Schriftbesitzern; denn sie verehren göttlich die Planeten und die Sterne.

Aus dem Commentar

'Gawâhir-et-Tefsîr li-To'hfah-el-Amîr[64]

von

Kemâl-ed-Dîn 'Hoseîn ben 'Alî el-Wâ'itz el-Kâschifî el-Beihaqî[65].

---

§. 13.

Zu Sûreh II, 59.

صابیین که از دینی بدینی گرایید گانند یعنی از هردینی چیزی
اخذ کردند وملایکه می پرستند وزبور میخوانند وروی بکعبه نماز میگزارند
وگفته اند صابیّان زنادقه اند یا ستاره پرستان ؛

---

§. 13.

Die Ssabier (heissen so), weil sie sich von einer Religion einer anderen zugewandt haben, d. h. aus einer jeden Religion Etwas genommen haben, die Engel anbeten, Psalmen lesen und mit dem Gesicht nach der Ka'abah gewandt beten[66]. Andere aber behaupten: die Ssabier seien Zendîqiten oder Sternanbeter[67].

D'Herbelot führt Art. Sabi diese Stelle mit folgenden Zusätzen an:

. . . les Ssabiens sont ceux qui ont une religion mêlée de diverses observances tirées du Judaïsme, du Christianisme ou du Mahometisme, ... et ils se tournent en priant, tantôt du côté du Midi, et tantôt de celui du Septentrion . . .

Zu Sureh XXII, 17.

الصابئين يعني بت پرستان

Zu Sureh XXII, 17.

El-Sabiîn, d. h. Götzendiener.

Aus einem

anonymen persischen Korâncommentar[68].

---

§. 14.

بدرستی که انها که ایمان آورده اند بزبان تا در دل چه داشته باشند وآنها که یهودی اند وآنها که نصرانیند وآنها که از هر دینی چیزی گرفته اند وبرای خود دینی قرار داده اند کسی که آیمان آورده است بخدا صدقًا یعنی بلا نفاق وبروز قیامت وعمل صالح هم کرده است یعنی نه محض ایمان وبس پس مرانهارا است مزد آنها نزد پروردگار آنها وحال آنکه نیست ترسی بر آنها ونیست ایشاراکه اند وهکین باشند ؛

---

§. 14.

Erklärende persische Paraphrase des Korânischen Verses II, 59: «Hingegen werden die Gläubigen, sie mögen Juden, Christen oder Ssabier sein, wenn sie nur an Gott und an den jüngsten Tag glauben und thun, was recht ist, Belohnung finden bei ihrem Herrn; weder Furcht, noch Traurigkeit sollen sie quälen»:

Fürwahr die, welche den Glauben mit der Zunge bekannt haben, während es noch ungewiss ist, was sie im Herzen tragen, und die, welche Juden sind, und die, welche Christen sind, und die, welche von einer jeden Religion Etwas genommen und für sich selbst eine Religion aufgestellt haben[69]; (in Beziehung auf sie alle ist folgendes auszusagen:) Einer, der den Glauben an Gott und an den Auferstehungstag mit Aufrichtigkeit, d. h. ohne Heuchelei, bekannt und zugleich gute Werke gethan, d. h. nicht den blossen Glauben (bekannt) hat, ihm (ihnen) ist sein (ihr) Lohn bei seinem (ihrem) Herrn u. s. w.

Aus dem

'Gâmi'-el-Bejân fî-Tefsîr-el-Korân[70]

von

Schems-ed-Dîn Mohammed el-'Harrânî[71].

---

§. 15.

Zu Sûreh II, 59.

والصابئون الخارجون من دين الى دين قوم بين المجوس واليهود والنصارى ليس لهم دين او فرقة من اهل الكتاب او عبّاد الملئكة [او قوم يوحّدون الله ولا يتّبعون نبيّاً] ؛

§. 16.

Zu Sûreh V, 73.

والصابئون .... وهم طائفة من النصارى او من عبدة الملئكة او قوم يعرفون الله وحده وليست لهم شريعة وقيل غير ذلك ؛

---

§. 15.

El-Ssâbiûn», d. h. diejenigen, welche von einer Religion zu einer anderen übergehen, sind ein zwischen Magiern, Juden und Christen mitten inne stehendes Volk, ohne (geoffenbarte) Religion. Nach Andern sind sie eine Secte der Schriftbesitzer, nach Andern Engelanbeter, [nach noch Andern endlich Einheitsbekenner, die aber keinem Propheten folgen[72]].

§. 16.

El-Ssâbiûn ...... Diese sind eine christliche Secte, nach Andern Engelanbeter, nach Andern wiederum ein Volk, welches die Einheit Gottes anerkennt, aber keine geoffenbarte Religion hat; noch anders Andere.

TEXT № XXXVIII.

Aus
mohammedanischen Gesetzbüchern.

Aus der
Hidâjâh[1]
von
Borhân ed-Dîn 'Alî ben Abû-Bekr el-Murginânî[2]).

§. 1.

Aus dem Capitel في بيان المحرمات des كتاب النكاح, Bd. II, p. ٢٢, ed. Calcutta 1831—1832.

قال ولا (يجوز تزويج) الوثنيات لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى
يومن ويجوز تزويج الصابيات ان كانوا يومنون بدين نبي ويقرون (1)
بكتاب لانهم من اهل الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم

§. 1.

Er sagt[3]: «Und nicht (ist es erlaubt, sich zu verheirathen) mit Götzendienerinnen», nach den Worten des Corân (2, 250). «Und ihr sollt nicht heirathen die Polytheistinnen, bis sie gläubig werden». «Es ist aber gestattet, sich mit Ssabierinnen zu verheirathen, wenn diese zu einer Religion eines Propheten sich bekennen und sich an eine geoffenbarte Schrift halten»[4]; denn sie gehören dann zu den Schriftbesitzern; «wenn sie aber die Planeten göttlich anbeten und keine geoffenbarte Schrift besitzen,

(1) In der Calcuttaer Ausgabe unrichtig يقرون.

لم تجز مناكحتهم لانهم مشركون والخلاف المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبهم فكلّ اجاب على ما وقع عنده وعلى هذا حال ذبيحتهم ؛

so ist es nicht erlaubt, sich mit ihnen zu verheirathen»; denn sie gehören dann zu den Polytheisten. — Die in Bezug darauf berichtete Meinungsverschiedenheit (zwischen Abû-'Hanîfah und dessen beiden Schülern Mohammed und Abû-Jûsuf) wird auf die Zweifelhaftigkeit ihrer (der Ssabier) Lehrmeinung zurückgeführt; denn ein jeder (d. h. sowohl A. 'H. als dessen Schüler) entschied je nach dem, wie er (die Ssabier) aufgefasst hat[5]. — Eben so verhält es sich mit den von den Ssabiern geschlachteten Thieren.

Aus dem

Hidâjah-Commentar Kifâjah[6]

von

Ma'hmud ben 'Obeidallah ben Ma'hmûd Borhân-esch-Scharî'ah[7].

§. 2.

Zu der eben angeführten Stelle aus der Hidâjah bemerkt der Commentator l. c. unter Anderen Folgendes:

قوله وكلّ اجاب على ما وقع عنده وقع عند ابى حنيفة انهم قوم من النصارى يقرؤن الزبور ويعظمون بعض الكواكب كتعظيمنا القبلة وهما جعلا تعظيمهم لبعض الملائكة عبادة منهم لها فكانوا كعبدة الاوثان ؛

«Und ein jeder entschied je nach dem, wie er (die Ssabier) aufgefasst hat». Abû-'Hanîfah nämlich fasste die Ssabier so auf, dass sie zu den Christen gehören, Psalmen lesen und einige Planeten so verehren, wie wir (Mohammedaner) die Qiblah verehren. Sie Beide (Abû-'Hanîfah's Schüler) aber betrachten die Engelverehrung der Ssabier als eine göttliche Anbetung der Engel von Seiten derselben (der Ssabier), und diese sind daher den Götzendienern gleichzustellen[8].

Aus dem

Hidâjah-Commentar 'Inâjah[9]

von

Akmal ed-Dîn Mohammed ben Ma'hmûd el-Hanefî el-Babertî[10].

§. 3.

Zur selben Stelle der Hidâjah bemerkt der Commentator (Bd. II, p. ١٨ f. ed. Calcuttà, 1837) Folgendes:

ولا يجوز تزويج الوثنيات لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ
وهو بعمومه يتناول الوثنية وهو من يعبد الصنم وغيره.... قوله ويجوز
تزويج الصابيات ان كانوا يؤمنون بدين نبى الصابئة من صبا اذا خرج
من الدين وهم قوم عدلوا من دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الكواكب
وذكر فى الصحاح انهم جنس من اهل الكتاب والتفصيل المذكور فى حكمهم
مبنى على هذين التفسيرين وقوله والخلاف المنقول فيه يعنى بين ابى

---

§. 3.

«Es ist nicht erlaubt» sich zu verheirathen «mit Götzendienerinnen nach den Worten des Corân: ««Und ihr sollt nicht heirathen die Polytheistinnen, bis sie gläubig werden»». Dieses (Polytheismus) umfasst im Allgemeinen den Götzendienst, d. h. (hier) Einer, welcher ein Idol u. dgl. göttlich verehrt .... «Und es ist gestattet sich mit Ssabierinnen zu verheirathen, wenn diese zur Religion eines Propheten sich bekennen». Ess-Ssâbîjah stammt von der Wurzel «ssaba'a», (gebraucht) wenn man eine Religion verlassen hat. Sie (die Ssabier) sind ein Volk, welches sich von der jüdischen und christlichen Religion abgewandt hat und die Planeten göttlich anbetet[11]. In Ssi'hâh[12] heisst es, dass sie eine Art von Schriftbesitzern seien. — Die in Bezug auf die Ssabier erwähnte Meinungsverschiedenheit gründet sich auf diese beiden Auffassungen[13]. «Die in Bezug darauf berichtete Meinungsverschiedenheit», d. h. die zwischen Abû-'Hanîfah und seinen beiden

حنيفة وصاحبيه رحمهم الله ان انكحتهم صحيحة عنده خلافا لهما محمول على
اشتباه مذهبهم فكل اجاب بما وقع عنده وقع عند ابى حنيفة رحمه الله
انهم من اهل الكتاب يقرؤن الزبور ولا يعبدون الكواكب لكنهم يعظمونها
كتعظيمنا القبلة فى الاستقبال اليها ووقع عندهما انهم يعبدون الكواكب
ولا كتاب لهم فصاروا كعبدة الاوثان فاذًا لا خلاف بينهم فى الحقيقة لانهم
ان كانوا كما قال ابو حنيفة رحمه الله جاز مناكحتهم عندهما ايضا وان
كانوا كما قالا فلا يجوز مناكحتهم عنده ايضا وحكم ذبيحتهم على هذه،،

Schülern; denn nach jenem ist die Verheirathung mit Ssabiern gestattet, unerlaubt ist dies nach diesen. (Jene Meinungsverschiedenheit) «wird auf die Zweifelhaftigkeit ihrer Lehrmeinung zurückgeführt; denn ein jeder entschied je nach dem wie er (die Ssabier) aufgefasst hat». Abû-'Hanîfah nämlich fasste die Ssabier so auf, dass sie zu den Schriftbesitzern gehören, Psalmen lesen und die Planeten nicht göttlich anbeten; denn sie verehren dieselben so, wie wir (Mohammedaner) die Qiblah verehren, indem man sich nach derselben (beim Gebete) richtet. Sie Beide (die Schüler Abû-'Hanîfah's) aber dachten sie sich als solche, welche die Planeten göttlich anbeten und kein geoffenbartes Buch besitzen, und die daher den Götzendienern gleichzustellen sind. Demnach herrscht also keine wirkliche Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen (Abû-'Hanîfah und seinen beiden Schülern); denn wenn die Ssabier so sind, wie Abû-'Hanîfah sich ausgesprochen hat, so ist es auch nach ihnen Beiden (seinen Schülern) erlaubt, sich mit ihren Töchtern zu verheirathen; wenn sie aber so sind, wie sie Beide (die Schüler) sich ausgesprochen haben, so ist auch nach ihm (Abû-'Hanîfah) die Verheirathung mit ihren Töchtern nicht erlaubt. — Mit den von den Ssabiern geschlachteten Thieren verhält es sich eben so[14].

Aus den

Fetâwî Qâdhî-Chân[15].

---

§. 4.

Aus dem كتاب النكاح, باب فى المحرمات, Bd. I., p. ۴١٥ م ed. Calcutta, 1835.

(ونكاح) المجوسية لا يحل للمسلم . . . ويجوز نكاح الصابئة للمسلم عند ابى حنيفة ويجوز للمسلم نكاح اليهودية والنصرانية ،،

§. 5.

Aus dem كتاب فى الزكوة, Bd. II., p. ٣٢٥

ويكره ذبيحة الصابئ الا انه يحل فى قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يحل وذكر الكرخى انه لا خلاف بينهم فى الحقيقة وانما اختلفوا لانهم صنافان صنف منهم يقرّون بنبوة عيسى عليه السلام ويقرؤن الزبور

---

§. 4.

Es ist dem Moslim nicht erlaubt eine Magierin zu heirathen . . . . Erlaubt ist aber nach Abû 'Hanîfah eine Ssabierin zu heirathen; eben so ist dem Moslim erlaubt, sich mit einer Jüdin oder Christin zu verheirathen.

§. 5.

Die von einem Ssabier geschlachteten Thiere werden verabscheut; nach der Ansicht des Abû-'Hanîfah aber ist der Genuss derselben erlaubt; nach Abû-Jûsuf und Mohammed ist dies unerlaubt. El-Karchî[16] meint, dass es in der That keine Meinungsverschiedenheit zwischen dem Erstern und den Letztern herrsche, und dass die Verschiedenheit der Ansichten daher rühre, weil es zwei Arten von Ssabiern gebe. Die einen Ssabier nämlich erkennen die Prophetie des 'Isâ (Jesus) — Friede sei über

فهم صنف من النصارى. وانما اجاب ابو حنيفة بحل ذبيحة الصابئ اذا كان من هذا الصنف وصنف منهم ينكرون النبوة والكتب اصلا ويعبدون الشمس فهم كعبدة الاوثان لا يوكل صيدهم ولا يحل ذبيحتهم؛

---

ihm — an und lesen Psalmen; sie seien daher eine Art Christen. Wenn nun Abû-'Hanîfah den Genuss der von einem Ssabier geschlachteten Thiere erlaubt hat, so meine er dies nur, wenn jener zu dieser Art von Ssabiern gehöre. Die andern Ssabier aber leugnen die Prophetie und die geoffenbarten Schriften gänzlich und beten die Sonne göttlich an; diese Ssabier seien daher den Götzendienern gleichzustellen und die von ihnen auf der Jagd erlegten Thiere dürfen nicht genossen werden und (der Genuss) eines von ihnen geschlachteten Thieres ist unerlaubt[17].

Aus dem

Minhâg' eth-Thâlibîn[18]

von

Abû-Zakarijâ Ja'hja en-Nawawî[19]).

---

§. 6.

Aus dem كتاب النكاح, باب ما يحرم من النكاح, فصل نكاح الكافرة.

يحرم نكاح من لا كتاب لها كوثنية ومجوسية وتحل كتابية .... والكتابية

---

§. 6.

Es ist (dem Moslim) unerlaubt eine Solche zu heirathen, die kein geoffenbartes Buch besitzt, wie z. B. eine Götzendienerin und eine Magierin; erlaubt ist dagegen eine Schriftbesitzerin (zu

يهودية ونصرانية لا متمسكة بالزبور وغيره (۱)......وان خالفت السامرة
اليهود والصابئون النصارى فى اصل دينهم (۲) حرمن والا فلا .:.

(۱) Randglosse: اى فقط

(۲) Randglosse: اصل كل دين نبيه وكتابه كموسى والتوراة وعيسى والانجيل

heirathen)..... Unter Schriftbesitzerin versteht man eine Jüdin oder eine Christin, nicht aber eine Solche, welche sich (blos)[20] an Psalmen und dergleichen andere Schriften hält[21] ..... Wenn die Samaritaner von den Juden und die Ssabier von den Christen in dem Grundprincip ihrer Religionen[a] abweichen, ist es unerlaubt (sich mit ihren Töchtern zu verheirathen), wo nicht, so ist dies nicht (verboten)[22].

a) Randglosse: Das Grundprincip einer jeden (offenbarten) Religion ist: der Glaube an den Propheten und an das heilige Buch derselben, wie z. B. Moses und die Torah (Pentateuch) und Jesus und die Evangelien.

Aus dem

Schar'h el-Minhâg[23]

von

G'elâl ed-Dîn Mohammed ben A'hmed el-Ma'hallî[24].

---

§. 7.

Zu der in dem vorigen §. angeführten Stelle bemerkt der Commentator unter Anderen Folgendes:

يحرم على المسلم نكاح من لا كتاب لها كوثنية ومجوسية وتحل له كتابية
...... والوثنيه عابدة الوثن ومنها عابدة الشمس والنجوم والصوّر

---

§. 7.

«Es ist unerlaubt» dem Moslim «eine Solche zu heirathen, welche kein geoffenbartes Buch besitzt, wie z. B. eine Götzendienerin und eine Magierin; erlaubt ist» ihm (dem Moslim) «dagegen eine Schriftbesitzerin (zu heirathen) .... Eine Götzendienerin ist eine solche, welche ein Götzenbild göttlich verehrt. Zu den Götzendienern gehören auch diejenigen, welche die Sonne, die Sterne und die Bilder, die sie

التى يستحسنونها .... والكتابية يهودية ونصرانية لا متمسكة بالزبور وغيره كصحف شيث وادريس وابرهيم عليه الصلاة والسلام فلا تحل مناكحتها قيل لان ما ذكر لم ينزل بنظم يدرس ويتلى وانما اوحى اليهم معانيه وقيل لانه حِكَم ومواعظ لا احكام وشرايع ......

وان خالفت السامرة وهى طايفة تعد من اليهود اليهود والصابيون وهم طايفة تعد من النصارى النصارى فى اصل دينهم حرمن والا فلا اى وان لم يخالفوهم فى الاصول وانما خالفوهم فى الفروع فتجوز مناكحتهم وما نقل

für gut gefunden haben, göttlich anbeten.....[25]. «Unter Schriftbesitzerin versteht man eine Jüdin oder Christin, nicht aber eine Solche, welche sich (blos) an Psalmen u. dgl. andere Schriften hält», wie z. B. die Schrift des Schît (Seth), die des Idrîs und die des Abraham[26] — die Gnade und der Friede Gottes sei über ihm —, mit der sich zu verheirathen unerlaubt ist und zwar, wie man sagt, desshalb, weil die erwähnten Schriften in keinem geordneten Texte, der studirt und gelesen wird, offenbart wurde, sondern sie sind ihnen nur dem Sinne nach offenbart worden[27]; nach Andern aber desshalb, weil sie nur Weisheitslehren und Ermahnungen enthalten, aber keine Satzungen und religiöse Vorschriften[28] ... «Wenn die Samaritaner» — diese bilden einen Haufen, welcher zu den Juden gezählt wird — «von den Juden und die Ssabier» — diese bilden einen Haufen, welcher zu den Christen gezählt wird — von den Christen in dem Grundprincip ihrer Religionen abweichen, ist es unerlaubt (sich mit ihren Töchtern zu verheirathen), wo nicht, so ist es nicht» (verboten); d. h. wenn sie (die Samaritaner von den Juden und die Ssabier von den Christen) nicht in den Grundprincipien, sondern nur in den Zweigen (d. h in den Punkten, die nicht zu den Grunddogmen gehören[29]) abweichen, so ist es erlaubt, sich mit ihren Töchtern zu verheirathen. Die zwei von Schâfe'î hinsichtlich der Verhei-

عن الشافعى من قولين فى مناكحة السامرة والصابيين محمول عند الجمهور
على التفصيل المذكور النصوص عليه فى مختصر المزنى وقد نقل ان الصابيين
فرقتان فرقةٌ توافق النصارى فى اصول الدين واخرى تخالفهم(١) وتعبد
الكواكب السبعة وتضيف الآثارَ اليها [اليها] وتنفى الصانعَ المختار وقد
افتى الاصطخرى بقتلهم(٢) لما استفتى القاهر الفقهاءَ فيهم.

(١) Randglosse: وهن تنسب الى صابى عم سيدنا نوح

(٢) Randglosse: فبذلوا له مالا كثيرا فعفى عنهم

§. 8.

Aus dem كتاب الجزية.

ولا (يقرّون بالجزية) عبدة الاوثان والشمس والملايكة والسامرة

---

rathung mit den Töchtern der Samaritaner und der Ssabier überlieferten Ansichten werden von den Meisten auf den erwähnten Unterschied zurückgeführt, auf welchen auch im Mochtassir el-Mozanî hingewiesen wird[30]. Man hat auch überliefert, dass es zwei Arten von Ssabiern gebe; die einen nämlich stimmen mit den Christen in den Grundprincipien der Religion überein, die andern dagegen weichen von jenen (in denselben) ab[a], beten die sieben Planeten göttlich an, führen die Gegenstände auf dieselben zurück[31] und verneinen den durch Wahl Handelnden (Gott)[32]. Issthachrî hat sich, als el-Qâhir ein Gutachten der Gesetzkundigen über die Ssabier eingeholt, für die Vernichtung derselben ausgesprochen[b])[33].

a) Randglosse: Und diese leiten sich von Ssâbî, dem Onkel unsers Herrn Nû'h (Noa'h) her.

b) Randglosse: Die Ssabier gaben ihm aber viel Geld und er vergab ihnen (d. h. er liess sie in Ruhe)[34].

§. 8.

Und nicht (werden bei Tributzahlung geduldet[35]) diejenigen, welche die Götzenbilder, die Sonne und die Engel göttlich an-

*

والصابئون ان خالفوا اليهود والنصارى فى اصول دينهم فليسوا منهم فلا يُقرّون والا فمنهم .:

---

beten, und die Samaritaner und die Ssabier, wenn diese in den Grundprincipien ihrer Religionen von den Juden und Christen abweichen; denn sie werden dann nicht zu denselben gerechnet und werden daher auch nicht geduldet; ist dies aber nicht der Fall (d. h. wenn die Samaritaner und die Ssabier in den Grundprincipien ihrer Religionen von den Juden und den Christen nicht abweichen), so werden sie wohl zu denselben gezählt[36].

Aus dem

El-'Hâwî ess-Ssagîr[37]

von

Neg'm ed-Dîn 'Abd el-Gaffâr ben 'Abd el-Kerîm el-Qazwînî[38].

§. 9.

Aus dem كتاب النكاح.

يجوز (للمسلم) الوطئ دون المجوسية او ذات الوثن ..... وانما حلّت (مناكحة) من الكفار ومَن [هى] مِن اليهود والنصارى .... ولا منتقلة وحرمت (مناكحة) صابئة وسامرة خالفت الاصول وهى مهدرة ولا يجوز كونها مُقرّرة .:

---

§. 9.

Es ist (dem Moslim) erlaubt (einer Frau) beizuwohnen, ausser einer Magierin und einer Götzendienerin ...; und wenn (die Verheirathung) mit einer Frau von den Ungläubigen erlaubt ist, so ist es blos wenn dieselbe eine Jüdin oder eine Christin ist.... Und nicht (darf man sich verheirathen) mit Einer, welche von ihrer Religion abgefallen ist[39]. Eben so ist (die Verheirathung) mit einer Ssabierin oder mit einer Samaritanerin, wenn dieselben in den Grundprincipien (der Religion von Christen und Juden) dissentiren, unerlaubt. Ihr Blut zu vergiessen ist dann gestattet und ihre Existenz kann nicht (bei Tributzahlung) geduldet werden.

Aus der

El-Bahg'ah el-Wardîjah[40]

von

Zein ed-Dîn Abû-Jahjâ Zakarijâ ben Mohammed el-Anssârî[41]).

---

§. 10.

Zu der in dem vorigen §. angeführten Stelle bemerkt der Commentator unter Andern Folgendes:

وحرمت كالمجوس صابئة وهى طايفة من النصارى وسامرة وهى طايفة
من اليهود خالفت الاصول اى خالفت الصابية اصول دين النصارى
والسامرة اصول دين(١) اليهود دون فروعه او شككنا فى مخالفتها بها فان

(1) Randglosse: اى كتكذيب موسى والتوراة وعيسى والانجيل ولا يتاولون معنى كتابهم

---

§. 10.

«Es ist unerlaubt», wie mit den Magiern, (sich zu verschwägern) «mit Ssabiern» — diese bilden eine Secte der Christen — «und Samaritanern» — diese bilden eine Secte der Juden —, wenn sie in den Grundprincipien (der Religion) abweichen», d. h. wenn die Ssabier in den Grundprincipien der christlichen (von den Christen) und die Samaritaner in denen der jüdischen[a]) (von den Juden) abweichen, (selbst) ohne auch in den Zweigen zu dissentiren, oder auch wenn wir über ihr Abweichen in Betreff derselben zweifelhaft sind (d. h. wenn sie in den Grunddogmen der Religion von Juden und Christen dissentiren, ist die Verschwägerung mit ihnen unerlaubt, selbst wenn sie mit denselben in den religiösen Punkten, welche nicht zu den Grunddogmen gehören,

a) Randglosse: d. h. wenn sie an Moses und die Torah, an Jesus und die Evangelien nicht glauben und den Sinn ihres geoffenbarten Buches nicht erklären können.

وافقت اصوله دون فروعه حلت بالشرط السابق فى اليهودية والنصرانية
نعم ان كفّرها اليهود والنصارى حرمت كما نقله الشيخان عن الامام
واقراه وسميت الاولى صابية قيل لنسبتها الى صابى عم نوح عليه السلام
وقيل لخروجها من دين الى اخر.... والطلاق الصابية على مامر هو المراد
ويطلق ايضا على قوم اقدم من النصارى يعبدون الكواكب السبعة
ويضيفون الاثار اليها وينفون الصانع المختار وقد افتى الاصطخرى
والمحاملى لنلهم لما استفتى القاهر الفقهاء فيهم فبذلوا له اموالا كثيرة
فتركهم وظاهر ان هاولا لا تحل مناكحتهم ولا ذبيحتهم ولا يقرّون بالجزية

übereinstimmen); denn wenn sie nur in den Grundprincipien (ihrer Religionen mit denen der Juden und Christen) übereinstimmen, ohne auch in den Zweigen derselben mit jenen zu harmoniren, ist (die Verheirathung mit ihnen) nach der in Bezug auf Jüdinnen und Christinnen ausgesprochenen Bedingung erlaubt. Wenn nun Juden und Christen sie (die Ssabier und Samaritaner) für Ungläubige erklären, ist (die Verheirathung mit denselben) verboten, wie die beiden Scheiche (Mohammed und Abû-Jusuf) nach dem Imâm (Abû-'Hanîfah) es überliefert und selbst festgesetzt haben. — Die ersten werden Ssabier genannt nach dem Einen, wegen ihrer Herleitung von Ssâbî, dem Onkel Noa'hs; nach den Andern wegen ihres Uebergangs von der einen Religion zu einer andern ..... Hier sind diese erwähnten Ssabier gemeint[42]; unter Ssabier versteht man aber auch Leute, welche älter als die Christen sind, welche die sieben Planeten göttlich anbeten, die Gegenstände auf dieselben zurückführen und den durch Wahl Handelnden (Gott) verneinen[43]. Issthachrî und Ma'hâmilî[44] haben sich für die Ausrottung dieser Ssabier ausgesprochen als el-Qâhir ein Gutachten der Gesetzkundigen über dieselben eingeholt hatte; die Ssabier gaben ihm aber viel Geld und er liess dann von ihnen ab. Klar ist es, dass die Verheirathung mit den Töchtern dieser Ssabier und der Genuss der von denselben geschlachteten Thiere unerlaubt ist, und dass sie nicht bei Tributzahlung ge-

وهى اى المنتقلة والصابية والسامرة المخالفتان للاصول....ولا يجوز كونها
اى الثلثة المذكورة مقررة بجزية اذ لاكتاب لها ولا شبهة كتاب

duldet werden dürfen. «Und ihr» (Blut zu vergiessen ist gestattet), nämlich das der Apostaten, der Ssabier und der Samaritaner, welche in den Grundprincipien (der Religion von Juden und Christen) abweichen....... «Und ihre Existenz» — nämlich die der drei Erwähnten — «kann nicht geduldet werden» durch Tributzahlung, weil sie weder ein geoffenbartes Buch, noch etwas einem solchen Aehnliches besitzen[45].

Aus dem

Gurer el-A'hkâm u. dem Durer el-'Hukkâm[46]

von

Mohammed b. Ferâmerz b. 'Alî Menlâ-Chosrew[47].

§. 11.

Aus dem كتاب النكاح.

لا [يجوز] نكاح المجوسية والوثنية لانهم من المشركات وقد قال الله تع
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وصابية عابد [عابدة] كوكب لا كتاب لها
اختلف فى تسفير الصابئة فعندهما هم عبدة الاوثان وانهم يعبدون النجوم

§. 11.

«Nicht (ist es erlaubt) sich mit einer Magierin oder einer Götzendienerin zu verheirathen»; denn diese gehören zu den Polytheistinnen, und Gott — der Erhabene — hat gesagt (Corân 2, 252): «Und ihr sollt nicht heirathen die Polytheistinnen, bis sie sie gläubig werden. (Eben so ist es unerlaubt, sich zu verheirathen mit) «einer Ssabierin, welche einen Planeten göttlich anbetet und keine geoffenbarte Schrift besitzt». In der Auffassung der Ssabier herrscht eine Meinungsverschiedenheit; denn nach ihrer Beiden (der Schüler Abû-'Hanîfah's) Ansicht sind sie Götzendiener und beten die Sterne göttlich an; nach Abû-

وعند ابي حنيفة ليسوا بعبدة الاوثان وانما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة فان كان كما فسره الامام صحّ بالاجماع لانهم اهل الكتاب فتدخل فيما سبق وان كان كما فسره [فسراه] لم يصح بالاجماع لانهم مشركون ولهذا قيدت ههنا بما ذكر؛

'Hanîfah aber sind sie keine Götzendiener und verehren die Sterne nur so, wie die Moslemîn die Ka'abah verehren. Wenn nun die Ssabier so sind, wie der Imâm (Abû-'Hanîfah) sie auffasst, so ist (die Verheirathung mit ihren Töchtern) ohne Widerspruch erlaubt, denn sie gehören dann zu den Schriftbesitzern und treten in die Categorie derer, die vorher erwähnt wurden (d. h. der Christen u. dgl.); wenn sie aber so sind, wie sie Beide (die Schüler Abû-'Hanîfah's) sie auffassen, ist die Verheirathung mit ihren Töchtern) ohne Widerspruch unerlaubt, denn sie sind Polytheisten. Daher wurde auch hier auf die angegebene Weise entschieden [48].

Aus dem

Multeqa-el-Ab'hur [49]

von

Ibrâhîm ben Mohammed el-'Halebî [50]).

§. 12.

Aus dem باب المحرمات des كتاب النكاح, ed. Constantinopolit. 1258 (1836).

وصح [نكاح] الصابئة المؤمنة بنبى المقرة بكتاب لا يصح عابدة كوكب؛

---

§. 12.

Es ist erlaubt (die Verheirathung) mit einer Ssabierin, welche an einen Propheten glaubt und sich an eine geoffenbarte Schrift hält, unerlaubt ist es aber mit einer solchen, welche einen Planeten göttlich anbetet.

Aus dem

Mag'ma'-el-Anhur fi-schar'h Multeqa-el-Ab'hur

von

'Abd er-Ra'hman ben Mohammed ben Suleimân Scheich-Zâdeh[51].

---

§. 13.

Zu der im vorigen §. angeführten Stelle bemerkt der Commentator (Bd. I., p. ١٢٥, ed. Constantinop. 1246 [1824]) Folgendes:

وصحّ نكاح الصابئية المؤمنة بنبى الصابئية من صبأ اذا خرج عن الدين
ثم الوصف للتوضيح والتفسير على مذهب الامام لا للتقييد المقرة بكتاب
صفة كاشفة للصابئية واختلف فى تفسيرها فمن قال هم قوم من النصارى

---

§. 13.

«Es ist erlaubt» die Verheirathung «mit einer Ssabierin, welche an einen Propheten glaubt». Ess-Ssâbîja stammt von der Wurzel «ssaba'a», (gebraucht) wenn man eine Religion verlassen hat. Die Qualification (d. h. die Worte: «welche an einen Propheten glaubt») dient als eine Erklärung — und zwar nach der Lehrmeinung des Imâm (Abû-'Hanîfah) —, nicht aber als eine Bedingung (d. h. die Worte: «welche an einen Propheten glaubt etc.» dienen als Bezeichnung für die Ssabier überhaupt, wonach es erlaubt ist, sich mit allen Ssabiern zu verheirathen; sie bezeichnen aber nicht blos eine Classe derselben, mit denen es erlaubt wäre sich zu verheirathen[52]). «Welche sich an eine offenbarte Schrift hält»; dieses ist ein erklärendes Attribut für das Wort Ssabier[53]. In der Art, wie dieselben aufgefasst werden, herrscht eine Meinungsverschiedenheit; denn nach der Be-

يقرّون [يقرّون] بكتاب ويعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة فلا
خلاف في صحة النكاح ومن قال هم قوم يعبدونها كعبادة الاوثان فلا
خلاف في عدم صحته وما نقل من الخلاف بين الامام وبينهما مبنى على
القولين ثم كل من يعتقد دينا سماويا وله كتاب منزل كصحف ابراهيم
وشيث وزبور داود عليهم السلام فهو من اهل الكتاب فيجوز مناكحتهم
واكل ذبايحهم ما لم يشركوا خلافا للشافعي لا يصح نكاح عابدة كوكب
ولا وطئها بملك يمين لانها مشركة ؛

---

hauptung desjenigen, welcher meint, dass sie zu den Christen gehören, sich an eine geoffenbarte Schrift halten[54] und die Planeten so verehren, wie die Moslemîn die Ka'abah, herrscht keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass die Verheirathung mit ihren Töchtern erlaubt ist; nach der Meinung desjenigen aber, welcher behauptet, dass sie die Planeten eben so göttlich anbeten, wie die göttliche Anbetung der Götzenbilder, herrscht keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass jenes unerlaubt ist. Die zwischen dem Imâm (Abû-'Hanîfah) und ihnen Beiden (seinen Schüler) überlieferete Meinungsverschiedenheit gründet sich auf diese beiden Auffassungen. Ferner: alle Diejenigen, welche sich zu einer himmlischen (geoffenbarten) Religion bekennen und eine geoffenbarte Schrift besitzen, wie das Buch Abrahams, das Schît's (Seth) und die Psalmen David's — Friede sei über ihnen —, gehören zu den Schriftbesitzern[55], die Verheirathung mit ihren Töchtern und der Genuss der von ihnen geschlachteten Thiere ist erlaubt, in so fern sie keine Polytheisten sind. Eine entgegengesetzte Meinung wird Schâfe'î zugeschrieben[56]. «Es ist nicht» erlaubt die Verheirathung «mit einer solchen, welche einen Planeten göttlich anbetet». Einer solchen darf man auch nicht als Sklavin beiwohnen, denn sie ist eine Polytheistin.

Aus den

Fetâwî-el-'Alem'gîrîjah fî-'l-Furû'-el-'Hanîfîjah

von

Ja'qûb el-Bunjânî[57].

---

§. 14.

Aus dem كتاب النكاح, Bâb III., Capitel VII.: المحرمات بالشرك, Bd. I., p. ٣٩٦ f., ed. Calcutta, 1828.

لا يجوز نكاح المجوسيات ولا الوثنيات وسواء فى ذلك الحرائر منهنّ والاماء كذا فى السراج الوهاج * ويدخل فى عبدة الاوثان عبدة الشمس والنجوم والصور التى استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية وكل مذهب يكفر به معتقده كذا فى فتح القدير * ...... وكل من يعتقد دينا سماويّا وله كتاب منزل كصحف ابراهيم عليه السلام وشيث

---

§. 14.

Es ist unerlaubt eine Magierin oder eine Götzendienerin zu heirathen, wobei es sich gleich bleibt, ob sie eine Freie oder eine Sklavin ist. So heisst es in (dem Buche) es-Sirâg'-el-Wehhâg'[58]. Zu den Götzendienern gehören die Anbeter der Sonne, der Sterne und der Bilder, die jene für gut gefunden haben, ferner die Mo'atthilah[59], die Zendîqiten[60], die Bâthinîjah[61], die Abâ'hîjah[62] und jede Secte, deren Anhänger ungläubig sind. So heisst es in (dem Buche) Fat'h-el-Qadîr[63] ...... Alle Diejenigen aber, welche sich zu einer himmlischen (geoffenbarten) Religion bekennen und eine geoffenbarte Schrift besitzen, wie das Buch Abrahams — Friede sei über ihm —, das

وزبور داود عليه السلام فهو من اهل الكتاب فيجوز مناكحتهم واكل
ذبائحهم كذا فى التبيين * واما الصابئات فيجوز للمسلم عند ابى حنيفة
رح ويكره ولا يجوز عندهما وكذلك ذبائحهم وهذا الاختلاف بناء على انه
وقع عند ابى حنيفة رحمه الله انهم قوم من النصارى يقرؤن الزبور ويعظمون
بعض الكواكب كتعظيمنا القبلة وهما جعلا تعظيمهم لبعض الكواكب عبادة منهم
لها فكانوا كعبدة الاوثان كذا فى الكافى * وهكذا فى اكثر شروح الهداية ؛

§. 15.

Aus dem كتاب الذبائح, Bâb I., Bd. V., p. ٤٣٥, ebendaselbst 1835.

ومنها (شرائط الزكوة) ان يكون مسلما اوكتابيا فلا تؤكل ذبيحة اهل

Schît's (Seth) und die Psalmen Davids — Friede sei über ihm —, gehören zu den Schriftbesitzern, und die Verheirathung mit ihren Töchtern und der Genuss des Fleisches der von ihnen geschlachteten Thiere ist erlaubt. So heisst es in (dem Buche) et-Tebîîn[64]. Was aber die Ssabierinnen anbetrifft, so ist es nach Abû-'Hanîfah den Moslemîn erlaubt (sich mit ihnen zu verheirathen), verabscheut und unerlaubt ist dies aber nach ihnen Beiden (seinen Schülern); eben so verhält es sich hinsichtlich der von den Ssabiern geschlachteten Thiere. Diese Meinungsverschiedenheit gründet sich darauf, dass Abû-'Hanîfah glaubte, dass die Ssabier zu den Christen gehören, Psalmen lesen und einige Planeten so verehren, wie wir (Mohammedaner) die Qiblah verehren. Sie Beide (die Schüler Abû-'Hanîfah's) aber betrachten ihre Verehrung einiger der Planeten als eine göttliche Anbetung ihrerseits gegen dieselben, und sie sind daher den Götzendienern gleichzustellen. So heisst es in (dem Buche) el-Kâfî[65] und eben so in den meisten Commentaren der Hidâjah.

§. 15.

Zu ihnen (den Vorschriften der Mohammedaner über das Schlachten) gehört, dass der Schlächter ein Moslem oder einer der Schriftbesitzer (Jude oder Christ) sei; die von Götzendienern und

الشرك والمرتد . . . . وتؤكل ذبيحة اهل الكتاب . . . . فاما الصابئون فتؤكل ذبائحهم فى قول ابى حنيفة رح وعند ابى يوسف ومحمد لا تؤكل ؛

Apostaten geschlachteten Thiere aber dürfen daher nicht gegessen werden..... Die von Schriftbesitzern geschlachteten Thiere dürfen gegessen werden ..... Was aber die Ssabier anbetrifft, so darf man nach Abû-'Hanîfah die von ihnen geschlachteten Thiere geniessen, unerlaubt ist dies aber nach Abû-Jûsuf und Mohammed.

TEXT № XXXIX.

Aus den Lexicographen.

Aus dem

Sis'hâ'h fî-'l-Lugah[1]

von

Abû-Nassr Ismâ'îl ben 'Hammâd el-'Gauharî[2].

§. 1.

صبأ صبأتُ على القوم أصبأ صبأً وصبوءًا اذا طلعت عليهم وصبأ ناب البعير صُبوءًا طلع حدّه وصبأت ثنيّة الغلام طلعت وأصبأ النجم اى طلع الثريّا.....وصبأ الرجل صبوءًا خرج من دين الى دين قال ابو عبيدة صبأ

§. 1.

Ssaba'a. Man gebraucht den Ausdruck: «*ssaba'tu 'ala-l-qaum, assba'u, ssabo'n* und *ssubuwo'n*», in der Bedeutung: «ich bin zu ihnen (*qaum,* den Leuten) gekommen». Man sagt auch: *ssaba'a nâb el-ba'îr, ssubuwo'on,* wenn die Spitze des Kameelzahnes herausgetreten ist; eben so: *ssaba'at th'antjah el-gulâm,* wenn der Zahn der Knaben hervorgetreten ist; und gleichfalls: *assba'a en-neg'm,* wenn die Pleiaden aufgegangen (hervorgetreten) sind[3]... Ferner gebraucht man den Ausdruck: *ssaba'a er-rag'ul, ssubuwo'on,* in der Bedeutung: der Mann ist von einer Religion zu einer anderen übergegangen. Abû-'Obeidah[4] sagt: «Er ist über-

من دينه الى دين اخر كما تَصْبَأُ النجوم اى تخرج من مطالعها وصبأ ايضا
اذا صار صابئًا والصابئون جنس من اهل الكتاب ؛

---

gegangen (*ssaba'a*) von seiner Religion zu einer anderen, *kamâ tassba'u en-nugûm*», d. h. wie die Sterne aus ihren Aufgangspunkten heraustreten. *Ssaba'a* bedeutet auch: ein Ssabier werden. Die Ssabier sind eine Art von Schriftbesitzern[5].

Aus dem

Kitâb Moqaddamah el-Adab[6]

von

Abû-l-Qâsim Ma'hmûd ben 'Omar Zamachscharî[7].

---

§. 2.

Ed. Wetzstein p. 173, Leipzig 1850.

صبأ من دينه بيرون شد از كيش وى . . . . ومنه الصابئون قيل
الصابئون قوم يعبدون الملائكة ويصلون نحو القبلة ويقرؤن الزبور قال
مجاهد هم قبيلة نحو الشام بين اليهود والمجوس لا دين لهم وقال

---

§. 2.

Ssaba'a min dînihi heisst: er ist von seiner Religion abgefallen . . . . Daher kommt der Name Ssabier. Man sagt: dieselben wären Leute, welche die Engel göttlich anbeten, nach der Ka'abah gerichtet beten und Psalmen lesen. Nach Mog'âhid sind sie ein Stamm bei Syrien, welcher zwischen Juden und Magiern steht und welcher keine geoffenbarte Religion besitzt[8].

الكلبىّ هم قوم بين اليهود والنصارى يحلقون اوساط رؤسهم ويجبّون مذاكيرهم
وكان مجاهد يراهم من اهل الكتاب لا يحلّ ذبائحهم ولا مناكحة نسائهم ؛

Nach el-Kelbî sind sie Leute, welches zwischen Juden und Christen stehen, die Mitte ihrer Köpfe rasiren und sich castriren[9]. Mog'âhid betrachtete sie als Schriftbesitzer, deren geschlachtete Thiere aber (von Mohammedanern) nicht gegessen und mit deren Töchtern man sich nicht verheirathen dürfe[10].

Aus dem

Qâmûs[11]

von

Meg'd-ed-Dîn Mo'hammed ben Ja'qûb Fîrûzâbâdî[12].

---

§. 3.

Ed. Calcutta 1817, Bd. I, p. ٢٤

صبأ..... خرج من دين الى آخر..... والصابئون يزعمون انهم على
دين نوح عليه السلام وقبلتهم من مهبّ الشمال عند منتصف النهار.... ؛

---

§. 3.

Ssabáa ..... bedeutet: von einer Religion zu einer anderen übergehen ..... Die Ssabier behaupten, dass sie sich zur Religion Noa'hs bekennen[13]. Ihre Qiblah ist die Seite, woher der Nordwind zur Mittagszeit weht[14] .....

Aus dem

türkischen Qâmûs

des

Abû-l-Kemâl 'Assim Efendî[15].

---

§. 4.

Ed. Bulak 1250 (1835), Bd. I. s. v. صبأ.

الصابئون بر طائفه در كه حضرت نوح عم دينيله متدين اولمق زعم
ايدرلر قبله لرى منتصف نهارده شمال يعنى پويراز تعبير اولنان يلك
مهبى جهتيدر وقت مرقومده اول طرفه متوجّها نماز قيلرلر شارح ديركه
صابى بن شيث ابن آدم دينى اوزره اولمق ادّعا ايدرلر ياخود خروج
عن الدين معناسندن مأخوذ در يقال هو من الصابئين وهو قوم يزعمون
انهم على دين نوح عم؛

---

§. 4.

Die Ssabier bilden eine Secte, welche behauptet, dass sie der Religion Noa'hs folge. Ihre Qiblah ist diejenige Seite, woher der Nordwind, Poïrâz (Boreas) genannt, zur Mittagszeit weht, zu welcher Zeit sie sich nach dieser Seite hin wenden und ihr Gebet verrichten. Ein Commentator sagt: die Ssabier geben vor, dass sie der Religion des Ssâbî ben Schît (Seth) ben Adam folgen; oder der Name Ssabier kommt von der Bedeutung: abfallen von einer Religion, her. Man sagt; «er ist von den Ssabiern» und darunter versteht man Leute, welche behaupten, dass sie der Religion Noa'hs folgen[16].

Aus dem

Ferhengʿ ʿGihângʿîrî der Logat Fârsî[17]

des

Ibn Fachr ed-Dîn 'Hosein Angʿû[18].

---

§. 5.

نِغوشا ونِغوشاك ونِغوك با اول مكسور وثانى مضموم وواو مجهول در
اكثر فرهنگها بمعنى آتش پرست هم قوم است كه آنرا گبر ومُغ نيز
خوانند   شمس فخرى گفته

ازبس كه گبر وكافر در راه حق بكشتى

در روم وهند وارمن منسوخ شمس نغوشا

حكيم سوزنى فرمايد

بيرون زيك پدر تو نغوشاك زادهٔ

من تا بسى پدر همه دارا ودين ورم

---

§. 5.

Nigûschâ, Nigûschâk und *Nigûk*[19]. Diese Wörter werden in den meisten Wörterbüchern im Sinne von Feueranbetern gebraucht, die man auch ʿGeber und Magier (Mog) nennt. Schems Fachrî[20] sagt:

Von der Menge der durch dich um der Wahrheit willen getödteten ʿGeber und Ungläubigen
In Rûm, Indien und Armenien ist die Sonne der Nigûschâ verfinstert worden[21].

Der weise Sûzenî[22] sagt:

Von einem Vater bist du der Sohn, Nigûschâk,
Ich aber habe viele Väter und bin dennoch ein Gläubiger[23].

هم گوید

ای نظامی کلکی بی سر وبی‌سامانی
بنغوشاك وجهود ومغ وترسا مانی

ودر بعضی فرهنگها مثبت است که از دینی بدینی نقل کردن را نغوشاك نامنند اما در تفسیر زاهدی نغوشاك را ترجمه صابئین نوشته ودر تفسیر حسینی معنی صابئین نوشته که از دینی بدینی گرانیدگانند [گرایندگانند] یعنی از هر دینی چیزی اخذ کردند وملایکه می پرستند وزبور میخوانند وبکعبه نماز میگزارند وگفته اند که صابئین از زنادقه اند یا ستاره پرستان وامام فخر [الدین] رازی در تفسیر کبیر در تفسیر آیه کریمه ان الذین امنوا والذین هادوا والنصاری والصابئین میگوید که صابی

Er sagt ferner:

O Natzâmî[24]! Du bist unglücklich, kopf- und gehirnlos
Und gleichst dem Nigûschâk, Juden, Magier und Christen[25].

In einigen persischen Wörterbüchern[26] wird behauptet, dass das Uebergehen von einer Religion zu einer anderen[27] Nigûschâk genannt wird. In dem Tefsîr Zâ'hidî[28] wird Ssâbiîn (Ssabier) durch Nigûschâk erklärt; in dem Tefsîr 'Hoseinî[29] dagegen wird Ssabier auf folgende Weise erklärt: «Ssabier heissen diejenigen, welche von einer Religion zu einer anderen übergehen[30], d. h. die aus einer jeden Religion Etwas genommen haben[31], die Engel anbeten, Psalmen lesen und mit dem Gesicht nach der Ka'abah gewandt beten. Andere aber behaupten: die Ssabier wären Zendîqiten oder Sternanbeter[32]». Der Imâm Fachr [ed-Dîn] Râzî[33] sagt in (seinem) grossen Commentar[34] bei der Erklärung des Verses (Corân II, 59): «Hingegen werden die Gläubigen, sie mögen Juden, Christen oder Ssabier sein»,

مشتق است از صبا يَصْبُو صباءً اى مال وَاَحَبَّ معنى صابى ميل
كننده از دينى بدينى ودوست دارنده كواكب گفته چه آن گروه از
دين آدم گرديدند وبتعظيم وعبادت نورانيات از كواكب وملايكه مشغول
شدند ونقل كرده از مجاهد وحسن كه اين طائفه قومى اند از مجوس
ويهود وذبيحه آنها خورده نميشود وزنان ايشان را نكاح درست نيست
واز قتاده نقل كرده كه اين طائفه ملايكه را عبادت ميكنند وپرستش
مينمايند آفتاب را ونماز ميبرند آفتاب را در روزى پنج بار وگفته اند كه
اين جماعت را در اعتقادات دينيه خود دو قول است يك آنكه حق
سبحانه وتعالى آفريننده عالم است اما امر فرموده بندگان خود را بتعظيم
اين كواكب وبآنكه اين چيزها را يعنى نورانيات را چه ملايكه وچه

---

folgendes: Ssâbî leitet sich von *ssabâ, jassbû, ssabâon* her, mit der Bedeutung sich hinneigen und lieben; Ssabî heisst also: Einer, der sich von der einen Religion zu einer anderen hinneigt und die Sterne liebt, und zwar, meint er, in so fern sie (die Ssabier) von der Religion Adams abgefallen und sich mit der Verehrung und göttlichen Anbetung der Lichtkörper, der Gestirne und der Engel befassen[35]. Nach Mog'âhid und 'Hasan[36] wird überliefert, dass die Ssabier ein Volk von Magiern und Juden seien[37] und dass man das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere nicht geniessen und sich mit ihren Töchtern nicht verheirathen dürfe[38]. Nach Qatâdah[39] wird überliefert, dass die Ssabier eine Secte seien, welche die Engel göttlich anbetet, die Sonne verehrt und fünfmal täglich Gebete an dieselbe richtet[40]. Man sagt, dass in den Grunddogmen dieser religiösen Genossenschaft zwei Ansichten vorherrschend seien. Die eine Ansicht ist: Gott, der Allmächtige, sei der Schöpfer der Welt; er habe aber seinen Dienern anbefohlen, die Planeten zu verehren, dass man sich zu jenen, d. h. den Lichtkörpern, seien es Engel oder

کواکب را قبله کیرند جهت نمازها ودعاها وتعظیم کنند اینها را وقول
دویم آنکه افرینندهٔ افلاك وملایکه وکواکب همه حق سبحانه وتعالی است
جل شانه ولیکن کواکب را مدبّر امور این عالم سفلی ساخته واحوال اهل
عالم را از خیر وشر وصحت ومرض تمام بآنها متعلق داشته پس واجب
باشد بر بنی آدم تعظیم آنها از جهت آنکه این مذکورات پروردگاران
خلق عالم سفلی اند وتدبیر کنندهٔ احوال اینهایند واین قول بکلدانیین
هم منسوبست که ابراهیم نبی این قول را رد کرد بر ایشان وباطل ساخت
...... از این اقوال چنان مستفاد میکردد که نغوشاك صابئین اند نه مغ
وآتش پرست والعلم عند الله تعالی

Planeten, beim Gebete wende und dass man dieselben anrufe und verehre. Die zweite Ansicht ist: der Schöpfer der Himmelskreise, der Engel und der Planeten ist Gott, der Allmächtige; er habe aber die Planeten zu Leitern dieser unteren Welt eingesetzt und von ihnen die Verhältnisse des Menschengeschlechtes in Bezug auf das Gute und Böse, auf Gesundheit und Krankheit gänzlich abhängig gemacht. In Folge dessen sei es dem Menschen nöthig, sie zu ehren, da sie die Ernährer der Geschöpfe der untern Welt und die Leiter der Angelegenheiten derselben sind[41]. Diese Ansicht wird auch den Chaldäern zugeschrieben, und der Prophet Abraham hat sie widerlegt und für nichtig erklärt[42] ...... Aus diesen Angaben geht hervor, dass Nigûschâk Ssabier bedeute und nicht Magier und Feueranbeter. Aber Gott, der Erhabene, kennt allein die Wahrheit.

Aus dem

Borhân-i-Qâthi'[43]

des

Mo'hammed 'Hosein Ibn Chalaf Tebrîzî[44]).

---

§. 6.

Ed. Calcutta 1818, p. ٥٩٨

صاحب صابی ..... نام مردی بوده صاحب فطرت وفطانت عالی
داشته وستاره پرستی را او بهم رسانیده است ٭

§. 7.

Ib. p. ٩٠٢ f.

نغوشا بکسر اول وثانی بواو مجهول رسیده وشین نقطه دار بالف
کشیده گبر وآتش پرست را گویند ونام جهودی هم بوده است وکیش
ومذهب گبران را نیز گفته اند وبعضی از دینی بدین دیگر نقل کردن
هم آمده است وبعربی صابی گویند وصابئین جمع آن است یعنی از دینی

---

§. 6.

Ssâ'hib Ssabî .....[45]) ist der Name eines geistig begabten Mannes, der eine hohe Intelligenz besass und den Sterndienst eingeführt hat[46]).

§. 7.

Man sagt: Nigûschâ bedeute einen 'Geber und einen Feueranbeter, zugleich ist es auch der Name des Judaismus gewesen; auch hat man die Religion und Lehre der 'Geber Nigûschâ genannt. Nigûschâ heisst auch: von einer Religion zu einer anderen übergehen. Arabisch braucht man dafür den Ausdruck Ssâbî, im Plural Ssabiîn (Ssabier), welches Wort die Bedeutung hat: von einer Religion zu einer anderen übergehen und

بدین دیگر نقل کنندگان وگرایندگان وگویند این جماعت از هر
دینی چیزی اخذ کرده اند وملائکه می پرستند وزبور میخوانند وروی
بکعبه نماز میگزارند وبعضی گویند صابیان زنادقه اند وبعضی دیگر
گویند ستاره پرستانند اند چه ایشان از دین آدم گرویدند [گردیدند]
وبتعظیم وعبادت نورانیات از کواکب وملائکه مشغول شدند وجمعی می
گویند این طائفه قومی اند از مجوس ویهود وذبح کردهٔ ایشان خورده
نمی شود یعنی گوشت گوسفند ومرغی را که ایشان بکشند حرام است
ونکاح زنان ایشان درست نیست وجمع دیگر گویند این طائفه ملائکه
وآفتاب را پرستش میکنند وروزی پنج نوبت سجدهٔ آفتاب کنند وگویند
خدای تعالی عالم را آفرید وامر بتعظیم نورانیات فرمود از ملائکه

übertreten. Man sagt, dass diese religiöse Genossenschaft (der Ssabier) aus einer jeden Religion etwas genommen hätte, die Engel verehre, Psalmen lese und mit dem Gesicht nach der Ka'abah gewandt bete. Andere behaupten die Ssabier seien Zendîqiten, wiederum Andere, dass sie Sternanbeter seien, in so fern sie sich von der Religion Adams abgewandt und sich mit der Verehrung und der göttlichen Anbetung der Lichtkörper, der Planeten und Engel befassen[47]. Viele behaupten: die Ssabier seien ein Volk von Magiern und Juden, das Fleisch der von ihnen geschlachteten Thiere dürfe nicht gegessen werden — nämlich das Fleisch von Schaafen und Geflügel, welche sie tödten, ist verboten — und es sei unerlaubt, sich mit ihren Töchtern zu verheirathen. Viele Andere behaupten, dass die Ssabier die Engel und die Sonne verehrten und fünfmal täglich Gebete an letztere richteten. Die Ssabier sagen: Gott, der Erhabene, habe die Welt geschaffen und die Verehrung der Lichtkörper der Engel und der Planeten anbefohlen, in so fern näm-

وکواکب چه ملائکه مقربان عالم علوی وکواکب مدبران عالم سفلی اند
واحوال عالم از خیر وشر وصحت ومرض همه باینها تعلق دارد پس تعظیم
ایشان واجب است وبفتح اول هم آمده است ؛؛

§. 8.

Daselbst p. ٩٠٥

نغوشاک بفتح اول وسکون آخر که کاف باشد بمعنی نغوشا است که
آتش پرست وگبر وجهود باشد وکسی را نیز گویند که از کیش وملتی
بکیش وملت دیگر برود وبکسر اول نیز گفته اند ؛؛

§. 9.

Daselbst.

نغوشاکیدن از دینی بدین دیگر شدن واختیار دین دیگر کردن را
گویند ؛؛

---

ich jene die Mächtigen[48] der oberen, diese die Leiter der unteren Welt seien und in so fern die Angelegenheiten derselben in Bezug auf das Gute und Böse, auf Gesundheit und Krankheit von ihnen abhängig seien; daher müsse man sie auch verehren[49]. Man sagt auch Nagûschâ (statt Nigûschâ).

§. 8.

Nagûschâk hat dieselbe Bedeutung wie Nigûschâ, d. h. ein Feueranbeter, Geber und Jude. Viele aber behaupten: Nagûschâk heisse Einer, der aus einer Secte und Religion zu einer anderen Secte und Religion übergeht[50]. Man sagt auch Nigûschâk (statt Nagûschâk).

§. 9.

Nigûschâkîden heisst: von einer Religion zu einer andern übergehen und eine andere Religion wählen[51].

TEXT № XL.

Aus dem

'Ujûn el-Anbâ fî Thabaqât el-Athibbâ[1]

von

Abû-l-Abbâs A'hmed ben Qâsim ben Chalîfah Ibn Abî-Osseibi'ah Muwaffiq ed-Dîn el-Chazrag'î[2].

§. 1.

Aus dem ersten Capitel über den Ursprung der Medicin, überschrieben:

فى كيفية وجود صناعة الطب واول حدوثها

والصابية تقول ان الشفاء كان يوجد فى هياكلهم على يد كهانهم وصلحايهم بعض بالروية وبعض بالالهام ومنهم من قال انه كان يوجد مكتوبا فى الهياكل لا يعلم من كتبه ومنهم من قال انه كانت تخرج يد بيضاء مكتوب عليه [عليها] الطب ونقل عنهم ان شيث اظهر الطب فانه ورثه عن ادم عم؛

---

§. 1.

Ibn Abî-Osseibi'ah führt verschiedene Ansichten über den Ursprung der Medicin an und bemerkt:

Und die Ssabier behaupten: die Heilmittel seien in ihren Tempeln durch ihre Priester und Frommen erfunden worden, und zwar theils durch Nachdenken, theils durch Inspiration. Einige von ihnen behaupten: man hätte die Heilmittel in den Tempeln aufgeschrieben gefunden, ohne dass man wusste, von Wem sie niedergeschrieben wurden. Wiederum andere unter ihnen behaupten: eine weisse Hand kam hervor, auf welcher die Medicin geschrieben war. Nach den Ssabiern wird überliefert, dass Schît (Seth) die Medicin bekannt gemacht und dass er sie von Adam ererbt hätte[3].

§. 2.

Aus dem zweiten Capitel über die ersten Aerzte und Erfinder von Heilmiteln, überschrieben: فى طبقات الاطباء الذين ظهرت لهم جزء من صناعة الطب وكانوا المبتديين بها

والهند والحرانيون يذكر انه (هرمس ، اخنوخ ، ادريس) رُفع فى نار بعثها الله اليه ولهذا تحرق اجسادها بعد الموت ومنهم من يحرقها قبل الموت تقربا الى الله وعبادة — وهو (هرمس الاول) الذى يذكر الحرانية نبوته ؛ •

---

§. 2.

Der Verfasser spricht von Hermes, den er, wie die Mohammedaner überhaupt, mit Enoch=Idris identificirt und von dem er sagt, dass Gott ihn in einer Feuersäule in den Himmel gehoben hätte; dann heisst es:

Die Inder und die Harrânier erzählen, dass er durch ein von Gott herabgesandtes Feuer (in den Himmel) gehoben wurde, daher verbrennen sie ihre Körper nach dem Tode. Manche unter ihnen werden, als ein Mittel sich der Gottheit zu nähern und als ein Gottesdienst, lebendig verbrannt[4]. — Und dieser (d. h. der erste Hermes) ist es, von dessen Prophetenthum die Harrânier Erwähnung thun.

§. 3.

Der Verfasser berichtet nach dem bekannten gelehrten syrischen Autor und Uebersetzer griechischer Werke, 'Honein b. Is'hâq[5]), über den Ursprung der Versammlungen der Philosophen Folgendes: Die griechischen Könige u. dgl. Andere liessen ihre Kinder in den Wissenschaften und der Philosophie unterrichten und bestimmten zu diesem Zwecke für die Zöglinge vergoldete mit Malereien und Bildern geschmückte Häuser. Wenn ein Jüngling sich in irgend einer Wissenschaft vollkommen ausgebildet hatte, trat er an einem Feiertage nach dem Gebete, wenn das Volk in jenen Häusern versammelt war, auf eine schön geschmückte Kanzel aus Marmor und sprach über die Wissenschaft, die er erlernt hatte. Bei dieser Ge-

§. 3.

Aus dem vierten Capitel über Hippocrates und seine Schüler, überschrieben:

في طبقات الاطباء اليونانيين الذين اذاع ابقراط فيهم صناعة الطب

im Leben des Aristoteles.

وبقى [من؟] ذلك الى اليوم للصابة والمجوس واليهود والنصارى ابتانات [انبانات] فى الهياكل وللمسلمين منابر فى المساجد

---

legenheit zündete man in jenen Häusern Lichter an und räucherte verschiedene wohlriechende Räucherwerke, und die Leute schmückten sich mit verschiedenen Schmucksachen. Der Verfasser bemerkt dann:

Bis jetzt erhielten sich bei den Ssabiern, Magiern, Juden und Christen Ambonen (*ἄμβωνες*, Catheder) in den Tempeln und bei den Moslemîn Menâbir (Canzeln) in den Moscheen[6].

TEXT № XLI.

Aus dem

Kitâb el-Mawâ'ïtz we-'l-I'tibâr fi Dsikr el-Chithath we-'l-Ath'âr [1])

von

Taqîj-ed-Dîn A'hmed ben 'Alî el-Maqrîzî [2]).

§. 1.

Aus dem Capitel überschrieben: ذكر الاهرامات وسبب بناء الهرمين العظيمين

وقال (يعنى المسعودى) فى كتاب التنبيه والاشراف.... واحد هذين الهرمين قبر اغاثاذيمون والاخر قبر هرمس وبينهما نحو الف سنة واغاثاذيمون المتقدم وكان سكان مصر وهم الاقباط يعتقدون نبوتهما قبل ظهور النصرانية فيهم على ما يوجبه راى الصابيين فى النبوات لا على طريق الوحى بل

---

§. 1.

Maqrîzî spricht in dem Capitel, in welchem er von den Pyramiden handelt, von den beiden grossen Pyramiden in Aegypten und bemerkt nach Mas'ûdî Folgendes:

Mas'ûdî sagt im Kitâb et-Tenbîh we-'l-Aschrâf [3]): ......Die eine von diesen beiden Pyramiden ist das Grab des Agathodämon und die andere das des Hermes. Zwischen diesen beiden liegt ein Zeitraum von ungefähr tausend Jahren und Agathodämon ist der ältere [4]). Die (alten) Bewohner von Aegypten, d. h. die Kopten, glaubten, bevor das Christenthum unter ihnen erschienen ist, an die Prophetie ihrer Beiden [5]) (des Agathodämon und Hermes), und zwar der Ansicht der Ssabier über die Prophetie beistimmend und nicht nach der Weise der

هم عندهم نفوس طاهرة صفت(1) وتهذبت من ادناس العالم فاتحدت بهم
مواد علوية فاخبروا فى الكانيات قبل كونها وعن سراير العالم وغير ذلك
..... وهى عند من ذكرنا من الصابيين قبور اجساد طاهرة(2)٭

§. 2.

Aus dem Capitel überschrieben: ذكر ابو الهول

.......ولم تزل الصابية تعظم ابو الهول وتقرب له الديكة البيض
وتبخره بالصندروس٭

§. 3.

Aus dem Capitel überschrieben: تاريخ الاسكندرية

وقال ابو بكر بن احمد بن على بن قيس ابن وحشية فى كتاب

Offenbarung; sondern sie (die Propheten) sind nach ihrer Meinung reine Seelen, welche, gereinigt und gesäubert von dem Schmutze der Welt, mit höheren Substanzen vereinigt sind, so dass sie von den zukünftigen Dingen, von den Geheimnissen der Welt und dergleichen Kenntniss haben[6]...... Die Pyramiden sind aber nach der Meinung derer unter den Ssabiern, die wir erwähnt haben, Gräber der reinen Körper[7].

§. 2.

Maqrîzî spricht von der grossen Sphinx in Aegypten und meint, dass dieselbe ein Götzenbild sei, welches verehrt wurde, dann bemerkt er:

Die Ssabier hörten nicht auf, den Abû-l-Haul (die Sphinx)[8] zu verehren, ihr weisse Hähne zu opfern und vor ihr Sandarak-Holz zu räuchern[9].

§. 3.

Abû-Bekr ben A'hmed ben 'Ali ben Qeis Ibn Wa'hschîjah[10] sagt in dem Buche el-Falâ'hah en-Nabathîjah

---

(1) Ms. des Scheich Thanthâwî ظاهرة صنفت. — (2) Ms. Th. ظاهرة.

الفلاحة النبطية(1) الشهر المسمّى تموز فيما ذكر النبط(2) هو بحسب ما
وجدت فى كتبهم لسم رجل كانت له قصّة عجيبة طويلة وهو انه اول من
ادعا(3) ملكا الى عبادة الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر وان الملك
قتله وعاش بعد القتل له ثم قتله بعد ثلاث قتلان شنيعة وفى كل يعيش(4)
ثم مات فى اخرها وان شهورهم كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان
فى القديم من النبط(5) الذين كانوا اسكان اقليم بابل قبل الكسدانيين
وذاك تموز هذا ليس من الكسدانيين ولا الكنعانيين(6) ولا العبرانيين ولا

(agricultura Nabathaeorum)[11] Folgendes: der **Tammûz** genannte Monat wird, — wie die **Nabathäer**, nach dem, was ich in den Schriften derselben gefunden habe[12], behaupten — (so genannt nach dem) Namen eines Mannes, von dem es eine wunderbare lange Erzählung giebt: **Tammûz** wäre nämlich der Erste gewesen, welcher einen König zur göttlichen Verehrung der sieben Planeten und der zwölf Zeichen des Thierkreises aufgefordert hätte[13]. Dieser König habe ihn getödtet, er sei aber nach seiner Hinrichtung wieder lebendig geworden; dann habe ihn jener König dreimal hintereinander auf eine grausame Weise hingerichtet, er sei aber nach jeder Hinrichtung wieder lebendig geworden, bis er nach der letzten Hinrichtung todt blieb[14]. (In dem erwähnten Buche heisst es ferner:) Der Name eines jeden der nabathäischen Monate rührt von dem Namen eines vortrefflichen weisen Mannes her, welcher in der Vorzeit unter den Nabathäern gelebt hat, die den Landstrich von Babylon vor den **Kasdäern** (Chaldäern) bewohnt haben[15]. — Jener **Tammûz** gehört weder zu den **Kasdäern**, noch zu den **Kena'anäern**[16], noch zu den **Hebräern**, noch zu den **'Gerâmiqah** (Assyrern[17]),

---

(1) Ms. Th. القبطية. — (2) Beide Mss. القبط. — (3) Ms. I. O. وهو انه دعا.
(4) Ms. Th. ثم قتله قتلات بعد ذلك قبيحة وفى كلها يعيش. — (5) Ms. Th. القبط.
(6) In Ms. Th. fehlt von وذاك تموز — الكنعانيين.

الجرامقة وانما هو من الجنباسيين(1) الاوليين ولذلك يقولون فى كل
شهورهم انها اسمآء رجال مضوا وان تشرين الاول وتشرين الثانى اسمآء
اخوين كانا فاضيلين فى العلوم كذلك كانون الاول وكانون الثانى وان
شباط اسم رجل نكح الف امراة ابكارا كلهن ولم ينسل نسلا ولا ولد له
ولد(2) فجعلوه فى اخر الشهور لنقصانه عن النسل وصار النقصان من(3)
العدد فيه والصابئون من البابليين والحرنانيين(4) جميعا الى وقتنا هذا
ينوحون ويبكون على تموز فى الشهر المسمّى تموز فى عيد لهم فيه منسوب
الى تموز ويعددون تعديدًا عظيمًا وخاصة النسا فانهنّ يقمن هاهنا جميعًا
وينحن ويبكين على تموز ويهذون فى امره هذيانا(5) طويلًا وليس عندهم

sondern er gehört zu den alten 'Ganbâsäern[18]. — Daher sagen sie (die Nabathäer) von allen ihren Monaten (d. h. Monatsnamen), dass sie die Namen von Männern der früheren Zeit wären, dass der erste und der zweite Teschrîn die Namen von zwei Brüdern seien, die in den Wissenschaften sich ausgezeichnet hätten, dass es mit dem ersten und zweiten Kânûn eben so der Fall sei, dass endlich Schobath[19] der Name eines Mannes sei, welcher tausend Jungfrauen beigewohnt hätte, ohne jedoch Nachkommenschaft hinterlassen oder überhaupt ein Kind erzeugt zu haben. Sie setzten den Schobath, wegen seines Mangels an Nachkommenschaft, als letzten Monat ein und derselbe wurde auch defect in der Zahl (der Tage)[20]. — Die babylonischen und die harrânischen[21] Ssabier klagen und weinen insgesammt über Tammûz bis auf unsere Tage, in dem gleichnamigen Monat, an einem ihrer Feste, das auf Tammûz Bezug hat, und feiern ein grosses Fest, welches vorzugsweise von den Frauen gefeiert wird; denn diese versammeln sich insgesammt, klagen und weinen über Tammûz[22]. Sie (die Ssabier) fabeln über Tammûz vielen Unsinn; sie wissen

(1) Ms. Th. الحمباسين. — (2) Ms. I. O. blos ولا نسلا ولا ولدًا. — (3) Ms. I. O. فى. — (4) Ms. I. O. والحربانيين. — (4) Ms. I. O. ويهذون فى امره هذانا.

علم من(1) امره اكثر من ان يقولون هكذا وجدنا اسلافنا ينوحون ويبكون على تموز فى هذا العيد المنسوب الى تموزى...... [و]الصابيون يعملون ذكران تموز اول يوم من شهر تموز(2)،

§. 4.

Aus dem Capitel überschrieben: ذكر عين شمس[25].

ذكر عين شمس وكان عين شمس هيكل تحج الناس اليه وتقصده من اقطار الارض فى جملة ما كان يحج اليه من الهياكل التى كانت فى قديم الدهر ويقال ان الصابية اخذت هذه الهياكل عن عاد [عاديمون = اغاثوديمون] ويزعمون انه شيث ابن ادم وعن هرمس الاول وهو ادريس

---

aber eigentlich von ihm nichts mehr, als das, was sie sagen: «So haben wir es vor uns gesehen, dass unsere Vorfahren über Tammûz an dem auf denselben sich beziehenden Feste klagten und weinten»[23] .... Die Ssabier feiern das Andenken des Tammûz am ersten des Monats Tammûz[24].

§. 4.

Ueber 'Ain-Schems.

'Ain-Schems war ein Tempel, nach welchem die Leute wallfahrteten und zu welchem man aus allen Gegenden der Erde so strömte, wie man auch zu den Tempeln zu wallfahrten pflegte, welche in der alten Zeit existirt haben. Man sagt: die Ssabier hätten diese Tempel[26] von 'Ad (Agathodämon[27]) — von dem sie glauben, dass er mit Schît (Seth), dem Sohne Adams identisch sei — und von dem ersten Hermes — der mit Idrîs eine Person ist[28] — erhalten; denn Idrîs war der Erste, welcher über die höheren Substanzen und über die Be-

---

(1) Ms. Th. فى.. — (2) In Ms. Th. fehlt von والصابيون — تموز.

فان ادريس هو اول من تكلم فى الجواهر العلوية فى الحركات النجومية وبنى الهياكل وسجد لله فيها ويقال ان الهياكل كان عدتها فى الزمان الغابر اثنى عشر هيكلا وهى هيكل العلة الاولى وهيكل العقل وهيكل السياسة وهيكل الصورة [الضرورة] وهيكل النفس وهذه الهياكل الخمسة مُستديرات والهيكل السادس هيكل زحل وهو مسدّس وبعده هيكل المشترى وهو مثلث ثم هيكل المريخ وهو مربع وهيكل الشمس وهو ايضا مربع وهيكل الزهرة وهو مثلث مستطيل وهيكل عطارد مثلث فى جوف مربع مستطيل وهيكل القمر مثمّن ؛

§. 5.

Ebendaselbst.

وعللوا عبادتهم للهياكل بان قالوا لما كان صانع العالم مقدسا عن صفات الحدوث وَجَبَ العجز عن ادّراك جلاله وتعيّن ان يتقرب الى عبادته

---

wegungen der Gestirne gesprochen und welcher Tempel erbaut und Gott in denselben verehrt hat[29]. Man sagt, dass es in der früheren Zeit zwölf Tempel gegeben hätte und zwar: den Tempel der ersten Ursache, den der Vernunft, den der Weltordnung, den der Nothwendigkeit[30] und den der Seele. Diese fünf Tempel hatten eine runde Form[31]. Der sechste Tempel ist der des Saturn, sechseckig, dann der des Jupiter, dreieckig, dann der des Mars und der der Sonne, alle beide viereckig, der der Venus, ein längliches Dreieck bildend, der des Mercur in der Form eines Dreiecks inmitten eines länglichen Vierecks, endlich der des Mondes in achteckiger Form[32],

§. 5.

Sie (die Ssabier) verbanden ihren Gottesdienst mit den Behausungen (Gestirnen), indem sie sagten: da der Schöpfer der Welt durch seine Heiligkeit über die Eigenschaft des Entstandenseins erhaben ist, so folgt daraus die Unmöglichkeit zu der Majestät Gottes zu gelangen, und es ist einleuchtend, dass man sich in der Verehrung Gottes demselben durch diejenigen zu

بالمقربين اليه وهم الروحانيون ليشفعوا لهم عنده ويكونوا وسائط لهم عنده
واعنوا بالروحانيين الملائكة وزعموا انهم المدبّرات للكواكب السيارة السبعة
فى افلاكها وانه لا بد لكل روحانى من هيكل ولا بد لكل هيكل من فلك وان
نسبة الروحانى للهيكل كنسبة الروح الى الجسد وزعموا انه لا بد من روية
المتوسط بين العباد وبين بارئهم حتى يتوجه اليهم [اليه] العبد ويستفيد
منه ففزعوا الى الهياكل التى هى السيارات فعرفوا بيوتها وعرفوا مطالعها
ومغاربها واتصالاتها وما لها من الايام والليالى والساعات والاشخاص
والصور والاقاليم وغير ذلك مما هو معروف فى موضعه من العلم الرياضى
وسموا السبعة السيارة اربابًا والهة والله ربّ الارباب وزعموا انها

---

nähern suche, welche Gott nahe stehen — d. h. durch die geistigen Wesen —, damit diese (die Betenden) bei Gott befürworten und ihre Vermittler bei demselben seien. Unter diesen geistigen Wesen verstehen sie die Engel, von denen sie glauben, dass sie die Leiter der sieben Planeten in deren Himmelskreisen seien, dass ferner ein jedes geistige Wesen nothwendigerweise eine Behausung (Planeten) und eine jede derselben einen Himmelskreis hat, und dass endlich die Beziehung des geistigen Wesens zu der Behausung die des Geistes zum Körper sei[83]. Sie glauben auch, dass die Sichtbarkeit des Vermittlers zwischen den Dienern (den Menschen) und deren Schöpfer durchaus nothwendig sei, damit jene sich an diesen wenden und von ihm Nutzen ziehen können. Sie rufen daher die Behausungen, welche die sieben Planeten sind, um Hülfe an. Sie lernten dann ihre Stationen, ihre Auf- und Untergänge und ihre Conjunctionen kennen, ferner die ihnen gehörenden (d. h. die mit ihnen in Beziehung stehenden) Tage, Nächte und Stunden, Figuren, Bilder, Länder und dergl. andere Dinge, die an ihrem Orte in der mathematischen Wissenschaft bekannt sind[84]. Sie nannten jene sieben Planeten Herren und Götter, und Gott den Herrn der Herren,

المفيضة الى السنة انوارها والمظهرة فيها اثارها فكانوا يتقربون الى الهياكل تقربا الى الروحانيين لتقربهم الى البارى لزعمهم ان [الهياكل ابدان] الروحانيين وكل من تقرب الى شخص فقد تقرب الى روحه ؛

§. 6.

وكانوا يصلون لكل كوكب يومًا ويزعمون انه ربّ ذلك اليوم وكانت صلاتهم فى ثلاثة اوقات الاولى عند طلوع الشمس والثانية عند استويها فى الفلك والثالثة عند غروبها فيصلون لزحل يوم السبت وللمشترى يوم الاحد وللمريخ يوم الاثنين وللشمس يوم الثلثا وللزهرة يوم الاربع ولعطارد يوم الخميس وللقمر يوم الجمعة ؛

---

und sie glauben, dass jene es sind, welche über den Jahreslauf ihr Licht ausströmen, und dass die Erscheinungen des Jahres von ihren Wirkungen herrühren. Sie nähern sich daher den Behausungen, wie man sich den geistigen Wesen nähert, damit sie Gott nahe gebracht werden; denn sie glauben, dass [die Behausungen die Körper[35]] der geistigen Wesen seien und dass ein Jeder, der sich einem Körper nähert, auch dem Geiste desselben nahe komme[36].

§. 6.

(Die Ssabier) pflegten an einen jeden Planeten, an einem bestimmten Tage Gebete zu richten, und glaubten, dass eben jener Planet der Herr dieses Tages sei[37]. — Ihre Gebete verrichteten sie zu drei verschiedenen Zeiten, und zwar verrichteten sie das erste Gebet beim Sonnenaufgang, das zweite in der Mittagsstunde und das dritte beim Sonnenuntergang[38]. — Sie beteten daher zum Saturn am Sonnabend, zum Jupiter am Sonntag, zum Mars am Montag, zur Sonne am Dienstag, zur Venus am Mittwoch, zum Mercur am Donnerstag und zum Monde am Freitag[39].

§. 7.

Aus dem Capitel überschrieben: ذكر فرق الخليقة واختلاف عقايدها وتباينها

والطايفة الخامسة الصابية القايلون بالهياكل والارباب السماوية
والاصنام الارضية وانكار النبوات وهم اصناف وبينهم وبين الحنفا مناظرات
وحروب مهلكة وتولدت من مذاهبهم الحكمة الملطية(1) ومنهم اصحاب
الروحانيات وهما عباد الكواكب واصنامها التى عُملت على تمثالها والحنفا
هم القايلون بان الروحانيات(2) منها ما وُجودها بالقوة ومنها ما وجودها
بالعقل [بلفعل] فما هو بالقوة يحتاج الى من يُوجّده الفعل [بالفعل] ويقرّون

---

§. 7.

Maqrîzî theilt nach dem Muster seiner Vorgänger sämmtliche Religionsparteien in 2 Classen ein, nämlich in Anhänger des Islâm und in Gegner desselben[40]. Zu letzteren rechnet er 10 verschiedene Parteien, von denen die **Ssabier** die fünfte ausmachen, über die er sich auf folgende Weise ausspricht:

Die fünfte Partei sind die **Ssabier**, welche an die Behausungen, die himmlischen Herren und die irdischen Götzen glauben und die Prophetie läugnen[41] und von denen es verschiedene Arten giebt. Zwischen ihnen und den **'Hunafâ** (Anhänger des wahren Glaubens) giebt es Disputationen und verderbliche Kämpfe[42]. Aus den Glaubenslehren der Ssabier bildete sich die miletische (ionische) Philosophie[43]. Zu den Ssabiern gehören die Anhänger der geistigen Wesen, und diese beiden sind Verehrer der Planeten und deren, nach der Gestalt derselben verfertigten, Bilder[44]. Die **'Hunafâ** lehren, dass die geistigen Wesen theils dem Vermögen nach (*κατὰ δύναμιν*), theils der Wirklichkeit[45] nach (*κατ' ἐνέργειαν*) existirend sind; dass dasjenige Wesen aber, dessen Existenz nur dem Vermögen nach existirt, ein anderes Wesen brauche, das es der Wirklichkeit nach existirend macht[46]. Sie bekennen sich

---

(1) Ms. I. O. الملية. — (2) Ms. Th. القايلون بالرحانيات.

بنبوة ابراهيم وانه منهم وهم طوايف [و]الكاظمية(1) اصحاب كاظم بن تارح
ومن قوله ان الحق فى الجمع من شريعة ادريس وشريعة نوح وشريعة
ابراهيم عليه الصلاة والسلام ومنهم البيدانية(2) اصحاب بيدان الاصغر
ومن قوله اعتقاد نبوة من يفهم عالم الروح وان النبوة من اسرار الالهية
ومنهم القنطارية اصحاب قنطار ابن ارفخشد ويقر بنبوة نوح ومن فرق
الصابية اصحاب الهياكل ويرون بان الشمس اله كل الالهة(3) والحرنانية ومن
قولهم المعبود واحد بالذات وكثير بالاشخاص فى راى العين وهى المدبرات
بالسبع من الكواكب والارضية الجرمية والعالمة الفاضلة،

zu der Prophetie Abrahams, von dem sie glauben, dass er Einer der Ihrigen sei, und bilden verschiedene Parteien. (Zu den Ssabiern gehören ferner)[47] die Kâtzimîjah[48], die Anhänger des Kâtzim ben Târa'h, welcher unter Andern lehrte, dass die Wahrheit in der Vereinigung der Religion des Idrîs mit der des Noa'h und Abrahams — die Gnade Gottes sei über ihm — sei. Zu den Ssabiern gehören auch die Baidânîjah, die Anhänger des jüngern Baidân, welcher unter Andern den Glauben an die Prophetie desjenigen lehrte, welcher in die Welt des Geistes Einsicht hat, und dass die Prophetie zu den göttlichen Mysterien gehöre[49]. Zu den Ssabiern gehören ferner die Qanthârîjah, die Anhänger des Qanthâr ben Arfachschad, welcher sich zu der Prophetie des Noa'h bekennt. Zu den Secten der Ssabier gehören endlich die Anhänger der Behausungen (Gestirne), welche meinen, dass die Sonne der Gott aller Götter sei[50], und die Harrânier, welche unter Andern lehren: der Angebetete (Gott) sei einzig durch die Essenz und vielfach durch die sichtbaren körperlichen Gestalten, welche da sind: die Lenker in den sieben Planeten und die irdischen, körperlichen, wissenden und ausgezeichneten (Wesen)[51].

(1) Die Mss. haben للكاظمية. — (2) Ms. I. O. المبدانية. — (2) Die Worte كل — الالهة fehlen in Ms. Tb.

§. 8.

Aus dem Capitel überschrieben: ذكر قبط مصر, Abschnitt: ذكر ديانة القبط قبل تنصرهم. In Wüstenfelds Ausgabe von «Maqrîzîs *Geschichte der Copten*», Göttingen 1845, p. ٣ und in der Uebersetzung p. 13 f.

اعلم ان قبط مصر كانوا فى غابر الدهر اهل شرك بالله يعبدون
الكواكب ويقرّبون لها قرابينهم ويقيمون على اسمائها التماثيل كما هى
افعال الصابية وذكر ابن وصيف شاه ان عبادة الاصنام اول ما عرفت.
بمصر ايام قفطريم بن قبطيم بن مصرايم بن بيصر بن حام بن نوح وذلك
ان ابليس اثار الاصنام التى غرّقها الطوفان وزين للقبط عبادتها وان
البودشير بن قفطريم اول من تكهن وعمل بالسحر وان مناوش بن منقاوس
اول من عبد البقر من اهل مصر وذكر الموفق احمد بن ابى القاسم بن
خليفة المعروف بابن ابى اصيبعة انه كان للقبط مذهب مشهور من مذاهب

---

§. 8.

Die Kopten waren in früheren Zeiten Götzendiener, sie verehrten die Sterne, brachten ihnen ihre Opfer dar und errichteten unter ihren Namen Bilder, wie es die Ssabier thun. Ibn Wassîf-Schâh[52] berichtet, dass der Götzendienst zuerst in Aegypten zur Zeit des Qafthorîm ben Qobthîm ben Missraïm ben Bîssr ben 'Hâm ben Nû'h[53] bekannt geworden sei und zwar auf folgende Weise: Iblîs (der Satan) brachte die Götzenbilder, welche die Sinfluth versenkt hatte, wieder zum Vorschein und wusste den Kopten ihre Verehrung annehmbar zu machen; el-Budschîr ben Qafthorîm[54] war dann der Erste, welcher wahrsagte und die Magie trieb, und Menâwesch ben Menqâwes[55] der Erste unter den Bewohnern Aegyptens, welcher den Stier verehrte. — El-Mowaffiq A'hmed ben Abî-l-Qâsim ben Chalîfah, genannt Ibn Osseibi'ah[56] berichtet: die Kopten hätten eine bekannte Glaubenslehre von den Glaubenslehren der

الصابية ولهم هياكل على اسماء الكواكب يحجّ اليها الناس من اقطار الارض ؛

§. 9.

Aus demselben Capitel; bei Wüstenfeld l. c. p. ٣٣ und in der Uebers. p. 81.

النصارى فرق كثيرة الملكانية والنسطورية واليعقوبية والبردعانية(1) والمرقولية وهم الرهاويّون(2) الذين كانوا بنواحى حرّان وغير هولاء(3) فمنهم من مذهبه مذهب الحرّانية ومنهم من يقول بالنور والظلمة والثنوية وكلهم يقرّون بنبوة المسيح عم ومنهم من يعقد مذهب ارسطاطاليس ؛

Ssabier und Tempel unter den Namen der Planeten, zu denen die Leute aus allen Gegenden des Landes wallfahrteten.

§. 4.

Die Christen theilen sich in mehrere Secten: Melkiten, Nestorianer, Jakobiten, Berda'ânier[57], Merqûlianer — dies sind die Edessener, welche in der Gegend von Harrân waren —, und dergl. Andere[58]. Einige von diesen aber folgen der Lehre der Harrânier, Andere bekennen sich zur Lehre von Licht und Finsterniss und zum Dualismus; diese alle aber glauben an die Prophetie des Messias (Jesus) — Friede sei über ihm —. Einige glauben auch an die Lehre des Aristoteles[59].

---

(1) Ms. I. O. والبوذهانية; dagegen steht dafür in Ms. Th. am Ende des Capitels البودغانية. — (2) Ms. I. O. الرويون. — (3) In Ms. Th. fehlt von البردعانية — وغير هولاء.

TEXT № XLII.

Aus dem

'Hosn el-Mohâdhirah fî Achbâr Missr we'l-Qâhirah [1]

von

'Abû-l-Fadhl Abd-er-Ra'hman el-Asojûthî [2].

§. 1.

Aus dem Capitel über die ersten Niederlassungen in Aegypten [3].

ووُلد (هرمس) بمصر وخرج منها وطاف الارض كلها ورجع ودعا الخلق
الى الله فاجابوه حتى عمت ملته الارض وكانت ملته الصابئة وهي توحيد
الله والطهارة والصلاة والصوم وغير ذلك من رسوم التعبّدات وكان فى
رحلته الى المشرق اطاعه جميع ملوكها وابتنى ماية واربعين مدينة اصغرها
الرها ثم عاد الى مصر فاطاعه مَلكها وآمن به ونظر فى تدبير امرها،

---

§. 1.

(Hermes) wurde in Aegypten geboren. Er ging von hier fort und durchwanderte die ganze Erde, kehrte zurück und forderte die Leute zur Verehrung Gottes auf, worin man ihm auch Folge leistete, so dass seine Religion auf der Erde verbreitet wurde. Seine Religion war der Ssabismus, d. h. das Bekenntniss der Einheit Gottes, die Beobachtung der Reinheit, des Gebetes, des Fastens u. dgl. von den auf die Gottesverehrung Bezug habenden Vorschriften [4]. Auf seiner Reise nach dem Osten leisteten ihm die Könige desselben Gehorsam, und er erbaute 140 Städte, von denen Edessa die kleinste war [5]. Dann kehrte er nach Aegypten zurück, dessen König gegen ihm gehorsam war und an ihn glaubte, und er schenkte der Regierung des Landes eine besondere Aufmerkkeit [6].

§. 2.

Aus dem Capitel über die Pyramiden[7]).

والقبط تزعم انهما والهرم الصغير الملون قبور فالهرم الشرقى فيه سوريد الملك وفى الهرم الغربى اخوه هرجيب والهرم الملون فيه افريبون بن هرجيب والصابئة تزعم ان احدهما قبر شيث والاخر قبر هرمس والملون قبر صاب ابن هرمس واليه تنسب الصابئة وهم يحجون اليها ويذبحون عندها الديكة والعجول السود ويبخرون بدخن ؛

§. 3.

Ebendaselbst.

قال (يعنى ابن فضل الله فى المسالك) وقد كانت الصابية تانى فتحج الواحد وتزور الاخر ولا تبلغ مبلغ الاوّل فى التعظيم ؛

---

§. 2.

Die Kopten glauben, dass die beiden grossen Pyramiden und die kleinere gefärbte Pyramide Gräber seien und zwar sei in der östlichen Pyramide der König Sûrîd[8]) (begraben), in der westlichen dessen Bruder Herg'îb und in der gefärbten Afrîbûn, der Sohn des Herg'îb[9]). Die Ssabier aber meinen, dass die eine der beiden grossen Pyramiden das Grab des Schît (Seth) sei, die andere das des Hermes und die gelbe das des Ssâb Ibn Hermes sei, von dem sie sich herleiten[10]). Die Ssabier wallfahrten zu dieser Pyramide, opfern bei derselben Hähne und schwarze Kälber und räuchern Räucherwerke[11]).

§. 3.

(Ibn Fadhl-Allah) sagt (im Mesâlik[12])): die Ssabier kamen und wallfahrteten zu der einen (Pyramide) und besuchten die andere; ihre Verehrung derselben aber erreichte nicht den Grad der Verehrung der Früheren (gegen die Pyramiden)[13]).

TEXT № XLIII.

Aus dem

Naschaq el-Azhâr fî-'Ag'âïb el-Aqthâr

von

Mo'hammed ben A'hmed Ibn Ajâs el-'Girkasî[1]).

Aus Arnolds Chrest. Arab. I. p. 60 f. Halle 1853; aus dem Capitel überschrieben:

ذكر مدينة مَنْف

قال ابن خردادبه كان بمنف هيكل من الصوّان الاخضر المانع وفيه صُوَر
منقوشة وعلى بابه صور الحيّات وغير ذلك وقيل ان هذا البيت كانت
الصابئة تعظمه وتزعم انه بيت القمر وكان هذا البيت من جملة سبعة
بيوت كانت بمنف على عَدَد الكواكب السبعة وكل بيت منها باسم كوكب
يُعبد فيه وكان هذا البيت باقيًا الى ان هدمه الاتابكي شيخو العُمَري
امير كبير وذلك في سنة خمسين وسبعمائة ٭

Ibn Chordâbeh[2]) sagt: In Memphis war ein aus harten grünen Steinen erbauter Tempel, auf welchem[3]) Bilder eingegraben waren und auf dessen Pforte Bilder von Schlangen u. dgl. andere Dinge sich befanden[4]). Man sagt, die Ssabier hätten diesen Tempel verehrt und meinten, dass er ein Mondtempel sei. Dieser Tempel war einer der sieben Tempel, die in Memphis nach der Anzahl der Planeten waren und von denen ein jeder unter dem Namen eines in ihm verehrten Planeten errichtet wurde. Dieser Tempel hat sich so lange erhalten, bis ihn der atabekische Grossemir Scheichû el-'Omarî im J. 750 (1349-50) zerstört hat[5]).

TEXT № XLIV.

Aus dem

Eschkôl-hak-Kôfer

des

Karaïten **Jehûdah ha-Abel Hedessî** aus Edessa[1]).

Cap. 96, gedruckt in Eupatoria (Kozlov) in der Krim.

הזדים אנשי חרן אלצביין [אלצאביון] זו דתם אומרים כי גלגל השמים חי הוא וכן חמה ולבנה וכוכבים חיים בשרותם. ומהם נואמים. כי הם האלהים ביכולת אלוה שוים בכוחם וגבורתם. ומעמידים ומקימים ומחברים עם צור ישראל אלהים ועושים רבים באמרתם:

Die Religion der gottlosen Harrânier, der Ssabier, ist folgende: sie sagen, der Himmelskreis sei ein lebendes Wesen, eben so seien Sonne, Mond und Sterne lebend in ihrer Herrschaft. Manche unter ihnen behaupten, dass dieselben Götter seien, welche mit der Macht Gottes begabt sind, dem sie an Kraft und Stärke gleich stehen. Mit dem Fels Israels (Gott) verbinden sie andere Götter und bekennen durch ihr Wort viele (Gottheiten)[2]).

TEXT № XLV.

Aus dem

Ez-Chajim

des

Karaïten **Ahrôn ben Elijah** aus Nikomedien[1]).

§. 1.

Cap. 12. p. 32, ed. Leipzig 1841.

ואברהם אבינו עה ראש המאמינים מעיר לעזר כשגדל בין הכופרים הם אומות הצבא [הצאבה] שהיו מאמינים בקדמות העולם והיו מאמינים שהשמים הוא האלוה ואברהם אבינו ע"ה יצא מכללם ויחד את השם וכו׳:

§. 2.

Ebendaselbst Cap. 95. p. 137.

.....כשזרח אור הגנוז אברהם אבינו ע"ה ראש המאמינים ונמצא נגדי לאומות הצבא [הצאבה] ניצל לארץ כנען:

---

§. 1.

Unser Vater Abraham — Friede sei über ihm —, der erste Gläubige, brachte Hülfe[2]). Er ist unter den Ungläubigen aufgewachsen, d. h. unter den ssabischen Völkern, welche an die Ewigkeit der Welt glaubten und welche meinten, dass der Himmel die Gottheit sei. Unser Vater Abraham aber trat aus ihrer Gemeinschaft heraus, bekannte die Einheit Gottes[3]) u. s. w.

§. 2.

Als das verborgene Licht[4]), unser Vater Abraham, der erste Gläubige, aufgegangen und als Gegner der ssabischen Völker aufgetreten war, rettete er (Abraham) sich nach dem Lande Kana'an.

NACHTRÄGE ZU DEN QUELLEN.

Nachträge zu Text № II.

§. 1.

Aus dem dritten Capitel des Merûg' eds-Dscheb des Mas'ûdi; bei Sprenger, El-Mas'ûdi's hist. encyclop. etc. Vol. I. p. 71, London 1841.

..... اخنوخ وهو ادريس النبى صلعم والصابية تزعم انه هو هرمس
ومعنى هرمس عطارد ؛

§. 2.

Aus dem 18. Capitel desselben Buches, überschrieben:

ذكر ملوك بابل وهم ملوك النبط وغيرهم المعروفين بالكلدانيين
..... وكان له حروب مع ملك من ملوك الصابية كذلك فى كتاب
التاريخ القديم ؛

Masûdi spricht vom biblischen Enoch und bemerkt:

„Dieser ist mit dem Propheten Idrîs identisch; die Ssabier behaupten, dass er mit Hermes eine Person sei[1]. Die Bedeutung von Hermes ist 'Uthârid (Mercur).

§. 3.

Mas'ûdi theilt eine Liste von 42 altbabylonischen Königen mit[2]) und sagt vom 33. König dieser Liste Namens شنقلس od. هنقلس[3]) Folgendes:

Er führte Kriege mit einem der ssabischen Könige. So wird berichtet in dem Buche et-Târîch el-Qadîm (die alte Geschichte)[4].

§. 3.

Aus dem 31. Capitel desselben Buches, überschrieben:

ذكر مصر واخبارها ونيلها وعجائبها واخبار ملوكها وغير ذلك

ولهذا القبطى مجالس كثيرة عند احمد ابن طولون مع جماعة من الفلاسفة والديصانية(1) والثنوية والصابية والمجوس وعدة من متكلمى الاسلام.

§. 4.

Aus dem 62. Capitel desselben Buches, überschrieben:

ذكر البيوت المعظمة عند اليونانيين

وكان فيه (يعنى فى الهيكل الذى كان لليونانيين بانطاكية) الاصنام والتماثيل(2) من الذهب والفضة وانواع الجواهر وقد قيل ان هذا البيت

---

§. 3.

Mas'ùdi berichtet von einem 130jährigen koptischen Greise, der christlicher Eremit war, und welcher, etwa 260 (874) vor den damaligen Beherrscher Aegyptens, A'hmed ben Thùlùn, geführt, demselben Manches über die Geschichte der Vorzeit Aegyptens berichtete. Von diesem Kopten sagt Mas'ùdi Folgendes:

Dieser Kopte hatte vor A'hmed ben Thûlûn viele Unterredungen mit vielen Philosophen, Daissâniern (Bardesanier), Dualisten, Ssabiern, Magiern und mit einer Anzahl von islâmischen Theologen[5].

§. 4.

Mas'ûdi spricht von drei berühmten alten Tempeln der Griechen, als deren ersten er den zu Antiochien bezeichnet, von dem er erzählt, dass er nach dem Einem durch die Mohammedaner, nach dem Andern schon durch den Kaiser Constantin zerstört wurde; dann berichtet er Folgendes:

In diesem Tempel waren Idole und Götzenbilder von Gold und Silber und aus verschiedenen Stoffen. Man sagt aber auch,

---

(1) Ms. Mus. As. Petr. hat والرياضانية. — (2) Dieses Wort fehlt in Cod. Inst. Or. Petr. A.

هو بيت بمدينة انطاكية على ميسرة(1) الجامع الى اليوم(2) وكان هيكلا عظيما والصابية تزعم ان الذى بناه اسقلابيوس(3) وهو فى هذا الوقت وهو سنة اثنين وثلثين وثلاثماية يعرف بسوق الجزارين(4) وقد كان ثابت بن قرة بن كرايا الصابى الحرانى حين وافى المعتضد بالله فى سنة تسع [ثمان] وثمانين ومايتين فى طلب وصيف الخادم راى(5) هذا الهيكل وعظمه واخبر من شانه(6) ما وصفنا.

---

dass dieser Tempel sich in Antiochien an der rechten Seite der grossen Moschee bis auf den heutigen Tag befindet. Dieser Tempel war gross und die Ssabier meinen, dass Asqlâbiûs (Asclepius) ihn erbaut hätte. Zu dieser Zeit, d. h. im Jahre 332 (943-4) ist er unter dem Namen Sauq-el-'Gazârîn (Schlächtermarkt) bekannt[6]. Als der (Chalîf) el-Mo'tadhid-billahi im J. 289 (901) [288] dahin ging, um den Châdim Wassîf vor sich zu fordern, sah der Ssabier Th'âbit ben Qorrah ben Karâjâ el-'Harrânî, diesen Tempel, erzeugte demselben seine Verehrung und berichtete über seine Beschaffenheit das, was wir (von ihm) berichtet haben[7].

---

(1) Cod. Mus. Asiat. يسيرة. — (2) In Cod. Inst. orient. A. fehlt الى اليوم u. in Cod. Inst. orient. B. fehlt الى. — (3) Cod. Mus. As. سقلابنوس, die übrigen Codd. سقلابيوس. — (4) Cod. I. O. A. الحرارين, I. O. B. الحرايين والندلريين. (5) Cod. M. As. الخادم بن ثابت الى هذا, Cod. I. O. B. الخادم الى هذا. — (6) Cod. I. O. A. hat für واخبر من شانه blos على.

§. 5.

Aus dem 51. Cap. desselben Buches, überschrieben: ذكر الكهانة ووصفها وما قاله الناس فى ذلك من اخبارها الخ

....والصابية تذهب الى ان اورفايس الاول واورفايس الثانى(1) وهما هرمس واغاثاذيمون(2) كانوا يعلمون الغيب وكذلك كانوا انبياء عند الصابية ومنعوا ان يكون الجن اتت من ذكرنا بشى من ضروب الغيب(3) لكن صفت نفوسهم حتى اطلعوا على ما استتر من غيرهم من جنسهم *

---

§, 5.

Mas'ûdî führt verschiedene Ansichten über die Ursachen, warum manche Personen die Fähigkeit besitzen zu diviniren, die verborgenen Dinge zu erkennen und die Zukunft vorauszusagen, und bemerkt dann, wie folgt:

....Und die Ssabier meinen, dass Orpheus der Erste und Orpheus der Zweite, welche Beide mit Hermes und Agathodämon identisch sind[8], die verborgenen Dinge kannten. Als solche hielten sie die Ssabier für Propheten, welche es verneinten, dass die 'Ginn Manches von den erwähnten verborgenen Dingen mitzutheilen pflegen; denn ihre (der Propheten) Seelen waren so rein, dass sie das wussten, was den Andern ihres Geschlechtes verborgen blieb[9].

---

(1) Cod. Lugd. Bat ان اورباس الاول واورباس الثانى; die Codd. Inst. Or. A. u. Mus. As. ازرباسيس واوابس واويس الثانى; Cod. I. O. B. اورباسيس واراسيس .Cod. I. O. C ;اوريايش وارايس الاول وارايس الثانى تذهب الى und der Cod. des Scheich Thanthâwi الاول واراسيس الثانى ازرخايسيس واوس الثانى. — (2) Die Codd. I. O. A. Mus. As. u. C. Thanth. واغانيمون u. Cod. I. O. B. واغاثيمون. — (3) Die Codd. I. O. A., Mus. As. u. Th. lesen اكثر statt اتت u. شى statt بشى; Cod. I. O. B. يكون الجزابت من يكون الجن اتت من ذكرنا بضروب من الغيب u. Cod. I. O. C. ذكرنا بشى

Nachtrag zu Text № IV.

§. 6.

Aus Schahrastânî's كتاب الملل والنحل, ed. Cureton p. ١٩١ f., in Haarbrückers Uebersetzung I. p. 153 f.

Die Jezîdîjah sind die Anhänger des Jezîd ben Anîsah[10] ..... Er glaubte, dass Gott einen Gesandten (Propheten) aus der Mitte der Perser schicken und ihm ein Buch offenbaren werde, welches bereits im Himmel geschrieben sei und welches er ihm als ein Ganzes mit einem Male offenbaren werde, ferner, dass jener Gesandte das Gesetz Mohammeds, des Auserwählten, verlassen und der Religion der im Corân erwähnten Ssabier folgen werde[11]. Dieselben sind mit den in Harrân und Wâsith sich befindenden Ssabiern nicht identisch[12].

§. 7.

Ib. p. ١٣٣, bei Haarbr. l. c. p. 201.

Schahrastânî spricht von einer gewissen mohammedanischen Secte, welche an die Seelenwanderung glaubt, und bemerkt dann:

In der That findet sich die Lehre von der Seelenwanderung bei einzelnen Secten einer jeden Religionspartei; man trifft sie bei den Mazdakîjah unter den Mag'ûs, bei den Brahmanen unter den Indern und bei den Ssabiern unter den Philosophen[13].

§. 8.

Ib. p. ١٨٥, bei Haarbr. l. c. p. 280.

Schahrastânî theilt die Angaben der Zarâduschtîjah (d. h. der Anhänger Zoroasters) über die Folge ihrer alten Könige mit, und bemerkt dann:

Ihm (d. h. dem König Oschheng' ben Farâwal) folgte Thahm'hûrat, in dessen erstem Regierungsjahre die Ssabier aufgetreten sind[14].

Nachtrag zu Text № XVII.

§. 9.

Aus dem 9. Capitel der 3. Section des 5. Bandes von Noweiri's Nihâjah el-Arab fî Funûn el-Adab[15]).

Noweiri theilt nach einer Schrift des Abû-'l-Hasan Mo'hammed ben 'Alî, genannt Achû Mo'hsin, der seinerseits aus einem Kitâb es-Sijâsah schöpfte, die Instructionen der ismâ'ilitischen Missionäre mit, welche aller Wahrscheinlichkeit nach von Abdallah ben Meimûn el-Qadda'h[16]) abgefasst wurden. In diesen Instructionen wird den Missionären gerathen, bei einem jeden Genossen irgend einer Religionspartei durch Unterredungen über Gegenstände seines Glaubens sich zu insinuiren; bei dieser Gelegenheit heisst es nach einer Mittheilung von Sylv. de Sacy (*Exposé de la religion des Druses*, Paris 1838, T. I. p. CXLIX) unter Andern:

Si vous vous adressez à un *Ssabien*, insinuez-vous dans son esprit en dissertant sur le nombre Septénaire, et les choses qui observent ce nombre..... Entre tous les peuples, les *Mages* et les *Ssabiens* sont ceux qui ont le plus des rapports avec nous, et dont la doctrine approche le plus de la nôtre; mais, faute de la bien connaître, ils y ont introduit quelques erreurs[17]).

Nachträge zu Text № XXIX.

§. 10.

Aus einem Briefe des Ssabiers Abû-Is'haq Ibrahîm ben Halîl 'Harrânî[18]) an seinen Bruder Abû-'l-Fadhl 'Gâbir[19]).

يوم الفطر نسئل الله لانفسنا نصيبًا ممّا انزل فيه من خير وبركة واجر ومثوبة ⁂

---

§. 10.

In diesem Schreiben heisst es am Eingange:

Am Tage des Fastenbruches wollen wir für uns von Gott erbitten, einen Theil von dem Guten, Segen, Lohn und der Belohnung, die er herabgesandt hat[20]).

§. 11.

Aus einem Schreiben desselben an seinen Vetter Abû-l-Chatthâb el-Mofaddhal ben Th'âbit ess-Ssâbî[21]).

.... وهى (يعنى امرأة اخيه) امرأة متزهّدة منقطعة الى ربّها وصومها وصلاتها وتُربة موتاها لا تقبل لى ولا لاحد شيًّا ولا لها مادّة الّا منهُ وان فضل عنها شىء تصدّقت به ولا مَدخل لها بيننا من صُلح وعَتب وما تكسب [يكتسب] الى المراة بى وهى بمعزل عن هذا ايضًا الخ ؛

§. 12.

Aus einem Schreiben desselben an seinen Sohn, den Ssabier Abû-'Alî.

.... ونحن صابرون حتى ياتى الله بامره فى حينه ووقته ويُجرينا على احسن عادته ورحمته وهو المحمود ربّ العالمين وما اترك مراعاه ؛

---

§. 11.

In diesem Schreiben spricht Abû-Is'hâq von den Erben seines verstorbenen Bruders, die er als alte Frauen und Kinder (عجائز والطفال) bezeichnet, u. bemerkt von der Frau desselben Folgendes:

Und sie ist eine fromme Frau, ausschliesslich mit ihrem Herrn (Gott), ihren Fasten, ihren Gebeten und mit dem Grabe ihrer Todten beschäftigt[22]). Sie nimmt weder von mir, noch von irgend Jemandem etwas an und sie hat keine andere Mittel (zum Leben) als die, welche sie von ihm (ihrem verstorbenen Manne) hat. Wenn sie etwas entbehren kann, vertheilt sie es an Arme. Sie kommt mit uns weder in freundliche, noch in feindliche Berührung, und kein Verdienst kommt ihr durch mich zu, wovon sie auch weit entfernt ist (d. h. dergleichen anzunehmen) u. s. w.[23])

§. 12.

Nach einer Nachricht von seinem Wohlbefinden und nach einem Wunsch für das Wohl aller Verwandten u. s. w. bemerkt er:

Und wir sind standhaft, bis Gott zur Zeit und Stunde mit seinem Befehl kommen und uns zu seinen schönsten Wohlthaten und zu seiner Barmherzigkeit hinleiten wird; denn er (Gott) ist der Gepriesene, der Herr der Welten, und nicht werde ich seinen Weideplatz verlassen[24]).

*

§. 13.

Aus demselben Briefe.

.....وتفعل فى امره (يعنى امر ابى نصر جابر الصابى) ما يفعله رئيس الجماعة الراعى لها الوالى عليها

§. 14.

Aus einem Schreiben desselben an seinen Sohn Abû-Sa'îd Sinân[26]).

.....بعد افطارى من صوم اليوم الاول من صومنا الذى نحن فيه عرّفنا الله جميعًا بركته

---

§. 13.

In diesem Schreiben empfiehlt er dem erwähnten Abû-'Alî einen Ssabier, Namens Abû-Nassr 'Gâbir, der zu ihm nach Bagdâd kam, unter andern mit folgenden Worten:

Handele in seiner Angelegenheit, wie das Oberhaupt der (ssabischen) Gemeinde handeln würde, welches der Hirt und der Vorsteher derselben ist[25]).

§. 14.

Am Anfange dieses Briefes sagt er: Ich habe diesen Brief dictirt

Nach meinem Fastenbruch vom Fasten des ersten Tages unserer Fasttage, die wir jetzt fasten. Gott möge uns all' seinen Segen kennen lassen[27]).

Nachträge zu Text № XXXVI, §§. 1. 2.

§. 15.

Aus dem Kitâb el-Mesâlik we'-l-Memâlik des Mohammed Abû-l-Qâsim Ibn-'Haukal[28]).

وفيهم (يعنى اهل الفرس) اليهود والنصارى والمجوس وليس فيهم صابى ولا سامرى

---

§. 15.

Unter den Persern giebt es Juden, Christen und Magier, aber keine Ssabier und keine Samaritaner[29]).

Zu den §§. 6. 7. 8.

§. 16.

Aus dem Mo'ag'g'em el-Beldân des Jâqût s. v. الطيب [30]).

الطِيب ...... بليدة بين واسط وخوزستان واهلها نبط الى الان
ولغتهم نبطية حدثنى داود بن احمد سعيد الطيبى التاجر قال المعارف
عندنا ان الطيب من عمارة شيث بن ادم وما زال اهلها على ملة شيث
وهو مذهب الصابية الى ان جاء الاسلام فاسلموا.

§. 17.

Ebendaselbst s. v. الهرمان

وحكى بن زولاق من عجائب مصر امر الهرمين الكبيرين ....

---

§. 16.

Eth-Thîb ...... ist ein Städtchen zwischen Wâsith und Chûsiztân, dessen Bevölkerung bis auf diese Zeit aus Nabathäern besteht und die auch nabathäisch spricht. — Es erzählte mir der Kaufmann Dâwud ben A'hmed ben Sa'îd eth-Thîbî Folgendes: «Es ist bei uns bekannt, dass eth-Thîb zu den Wohnsitzen des Schîth' (Seth) ben Adam gehörte und dass die Bewohner dieser Stadt nicht aufgehört haben, sich zu der Religion des Schîth' — d. h. der Religion der Ssabier —, zu bekennen, bis der Islâm aufgetreten ist, wo sie dann zu dieser Religion sich bekannten» [31]).

Es wird dann von wunderbaren Talismanen erzählt, die sich in in dieser Stadt befanden, wesshalb Schlangen, Eidexen, Raben und dergleichen andere Thiere sich derselben nicht nähern konnten [32]).

§. 17.

Jaqût beschreibt die beiden grossen Pyramiden nach verschiedenen Schriftstellern und bemerkt:

Ibn Zûlâq [33]) berichtet: zu den wunderbaren Dingen Aegyptens gehören die beiden grossen Pyramiden . . . , von denen die

في احدهما قبر هرمس وهو ادريس وفي الاخر قبر تلميذه اغاثيمون [اغاثاذيمون] واليها تحج الصابية

§. 18.

Aus dem Marâssid el-Ittilâ' des Jâqût, ed. Juynboll, Lug. Bat. 1852, B. I. p. ٤٣٨

دير كاذى بحرّان قلت هذا الدير ليس للنصارى بل للصابئة ولهم بحرّان ديرة(1) غير هذا

§. 19.

Ebendaselbst p. ٤٥٠

الزهبانية موضع قرب الرقة وبه مشهد بزار وعنده راس عين [نهر] البليخ قلت هى قرية من قرى حرّان تعرف بالزهبانة وقد كان فيه دير الصابئة له عيد معروف . . .

---

eine das Grab des Hermes — dieser ist Idrîs — und die andere das des Agathodämon, des Schülers desselben, ist, und zu welchen die Ssabier wallfahrten[84].

§. 18.

Deir-Kâdsî (der Tempel Kâdsî) ist in Harrân. Ich sage[85]: dieser Tempel gehört nicht den Christen, sondern den Ssabiern, welche in 'Harrân ausser diesem noch andere Tempel besitzen[86].

§. 19.

Eds-Dsahabânîjah ist eine Ortschaft in der Nähe von Raqqah, wo ein besuchter Begräbnissplatz ist und in deren Nähe die Hauptquelle des Belîch sich befindet[87]. Ich sage: es ist eine der Ortschaften Harrâns, bekannt unter dem Namen eds-Dsahabânah. Die Ssabier hatten daselbst einen Tempel, in welchem ein bekanntes Fest gefeiert wurde . . .[38].

---

(1) Cod. W. دير.

Nachtrag zu Text № XXXVII.

§. 20.

Aus den 'Hâschîjah el-'Gemel von el-Qîrî Seleimân el-'Gemel[39]).

Zu Sûreh II. 59.

.....وقوله (يعنى قول صاحبين تفسير الجلالين) طايفة من اليهود او
النصارى اى قيل انهم من اليهود وقيل انهم من النصارى ولكنهم عبدوا
الملائكة وقيل انهم عبدوا الكواكب وفى البيضاوى انهم قوم بين اليهود
والمجوس وفى... الصابى التارك لدينه وفى المصباح وصبا صبوا من باب
قعد وضبوة ايضا مثل شهوة مال وصبا من دين الى دين يصبأ مهموز بفتحتين
خرج فهو صابئ ثم جعل هذا اللقب علما على طايفة من الكفار يقال

---

§. 20.

Zu dem Worte الصابئين, Ssabier, das Sûreh II. 59 vorkommt, bemerken die Verfasser des Tefsîr el-'Gelâlein[40]): «sie (die Ssabier) sind eine Secte der Juden oder der Christen». Ueber diese Worte lässt sich der Glossator auf folgende Weise aus:

Er sagt: «sie sind eine Secte der Juden oder Christen», d. h. nach dem Einen gehören sie zu den Juden, nach den Andern zu den Christen, sie beten aber die Engel göttlich an. Nach Andern verehren sie göttlich die Planeten. Bei Beidhâwî heisst es: «sie sind Leute, die zwischen Juden und Magiern stehen»[41]). Im ....[42]) heisst es: «Ssâbî heisst Einer, welcher von seiner Religion abgefallen ist». Im Massbâ'h[43]) heisst es: *assabâ*, *ssubûw*on nach der Form von qa'ada, auch *ssabwah* nach der Form von schahwah, bedeutet: sich hinneigen. In der Redensart: *ssaba'a min dîn ila dîn*, er ist übergegangen von einer Religion zu einer andern — *jasba'u* mit einem Hamzah und mit zwei Fat'ha's (d. h. ssaba'a u. jassba'u) — bedeutet: *ssaba'a*, herausgehen (d. h. abfallen), woraus die Form Ssâb'î (d. h. ein Apostat) gebildet wurde. Aus diesem Zunamen ist dann der Eigenname einer Secte der Ungläubigen entstanden, von

انها تعبد الكواكب فى الباطن وتنسب الى النصرانية فى الظاهر وهم
الصابئون ويدّعون انهم على دين صابي بن شيث بن آدم ويجوز التخفيف
فتقال صابيون وقرأ به نافع ۞

denen man sagt, dass sie heimlich die Planeten göttlich anbeten und sich äusserlich in Beziehung zum Christenthum setzen. Diese sind die Ssabier (von denen der Corân spricht), welche vorgeben, dass sie sich zu der Religion des Ssâbî ben Schîth' ben Adam bekennen[44]. Das Hamzah (in الصابئين) kann weggelassen werden und man kann صابيون lesen, wie es auch Nâfi' thut[45].

Nachträge zu Text № XXXVIII, vor §. 1.

§. 21.

Aus dem Wag'îz fi-'l-Furû' von Abû-'Hâmid Mo'hammed ben Mo'hammed el-Gazâlî[46].

Aus dem كتاب النكاح, Bâb 2, Cap. 3.

الجنس الرابع الكفرة[ة] وهم ثلثة اصناف ، الكتابى وتحل مناكحتهم
ويقرون بالجزية ، والوثنى والمعطل والزنديق لا تحل مناكحتهم ولا يقرون

§. 21.

El-Gazâlî führt verschiedene Fälle an, wo eine Verheirathung unstatthaft ist und bemerkt:

Die vierte Classe (von Leuten, mit denen man sich nicht verheirathen darf) bilden die Ungläubigen, unter denen es drei verschiedene Arten giebt: 1) die Schriftbesitzer, mit denen es erlaubt ist, sich zu verheirathen und die gegen Tributzahlung geduldet werden; 2) die Götzendiener, die Mo'atthil und die Zendîqiten[47], mit denen es unerlaubt ist sich zu verheirathen und

بالجزية ، والمجوس ولا تحل مناكحتهم لكن يقرون ، ...... والصابئون والسامرة ان كانوا ملحدة عند اليهود والنصارى لم تناكحوا ، وان مبتدعة حل نكاحهم وقيل قولان مطلقا .

§. 22.

Aus dem كتاب الجزية, Bâb 2, Rokn 3.

ولو ظهر قوم زعموا انهم اهل الزبور ففى تقريرهم وجهان ..... وفى الصابئين والسامرة وهم مبتدعة اليهود والنصارى قولان وقيل ان كانوا كفرة [فى] دينهم فلا يقررون وان كانوا مبتدعة قرروا .

---

die gegen Tributzahlung nicht geduldet werden; 3) die Magier, mit denen es unerlaubt ist sich zu verheirathen, die aber (gegen Tributzahlung) geduldet werden.... Mit Ssabiern und Samaritanern darf man sich nicht verheirathen, wenn die Juden und die Christen sie für Häretiker halten, erlaubt ist dies aber, wenn jene sie nur als Sectirer betrachten. Man sagt aber auch, (dass es in Bezug auf die Ssabier) absolut zwei (verschiedene) Ansichten gebe[48].

§. 22.

Wenn Leute kommen und behaupten, dass sie Psalmenbesitzer sind (d. h. dass sie einen Psalter als ihr heiliges Buch besitzen), so giebt es hinsichtlich ihrer Duldung zwei (verschiedene) Ansichten..... In Betreff der Ssabier und Samaritaner, die Sectirer unter den Juden und Christen sind, giebt es zwei verschiedene Ansichten (d. h. nach dem Einen können sie gegen Tributzahlung geduldet werden und nach den Andern nicht). Nach Andern dürfen sie (gegen Tributzahlung) nicht geduldet werden, wenn sie hinsichtlich ihrer Religion Ungläubige sind, dürfen aber wohl geduldet werden, wenn sie nur Sectirer sind[49].

Zu den §§. 14. und 15.

§. 23.

Aus dem **Fetâwi-'Alemʿgîrijah** von **Ja'qub el-Bunjâni.**

Aus dem كتاب السرقة, Bâb 8, Bd. II. p. ٣٤٧, ed. Calcutta. 1829.

واما الصابئون قال ابو حنيفة رح توخذ منهم الجزية وقال صاحباه لا توخذ .

---

§. 23.

Was die Ssabier anbetrifft, so meint Abû-'Hanîfah, dass von ihnen Tribut genommen werden könne (d. h. dass sie gegen Tributentrichtung geduldet werden können), seine beiden Nachfolger dagegen behaupten, dass jenes von ihnen nicht genommen werden könne (d. h. dass sie gegen Tributentrichtung nicht geduldet werden können)[50].

§. 24.

Aus dem **Mesâlik el-Abssâr fi Achbâr Melûk el-Amssâr** des **Schi'hab ed-Dîn Abû-'l-Abbâs A'hmed ben Ja'hja ben Mo'hammed el-Kermâni-el-'Omari ed-Dimeschqi**, genannt **Ibn Fadhl-Allah**[51]).

Nach einer Notiz von Quatremère, *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibl. du Roi* etc., Paris 1838. T. XIII. p. 174.

Der Verfasser berichtet, dass in Indien nirgends Bohnen, فول, gebaut werden und bemerkt darüber Folgendes:

Suivant mon opinion l'absence de la fève tient à ce que le pays est habité par des philosophes, et que, dans leurs idées, cette graine fait perdre l'intelligence: aussi les *Ssabiens* en avaient-ils défendu l'usage[52].

§. 25.

Aus dem **Fawâ'h el-Miskijah** des **'Abd-er-Ra'hman ben Mo'hammed el-Basthâmi**[53]).

Aus dem 9. Cap. überschrieben في معرفة اخبار الانبياء

شيث عليه السلام نبيّ مرسل وانزل الله عليه خمسين صحيفة وهو اوّل

---

§. 25.

Schîthʿ (Seth) — Friede sei über ihm — war ein (von Gott) gesandter Prophet, durch den Gott fünfzig Blätter geoffenbart hat.

من بنى الكعبة بالطين والحجر وعاش تسعمائة وخمسين سنة وعنه أخذت الشريعة واسمه عند الصابئة اغاثاديمون وباليونانية اورافى(1) وتفسير شيث هبة الله ومن اولاده صابى واليه تنتسب الصابئة؛

Er war es, welcher zuerst die Ka'bah aus Lehm und Stein erbaute. Er lebte 950 Jahre und die Menschen empfingen von ihm die Religion (d. h. er war der erste Religionsstifter). Die Ssabier nennen ihn Agathodämon und auf griechisch heisst er Oráfî (Orpheus)[54]. Schîth bedeutet so viel wie «Gottesgabe». Zu seinen Kindern gehört Ssâbî, von dem die Ssabier sich herleiten[55].

(1) Cod. B. hat اورافى.

Nachträge aus verschiedenen arabischen Schriftstellern,

Aus Langlès' *notes et éclaircissements* zu Nordens *Voyage d'Egypte* etc. Paris 1798, T. III.

§. 26.

Daselbst p. 318.

Ibn Abî-Ssalt[56], auteur d'un ouvrage intitulé 'Ag'âïb (les Merveilles), et cité dans *l'ed-Dorr éth-th'amîn*[57] raconte que les Ssabiens et les Mages alloient sur des châmeaux et sur des chevaux faire des pélerinages aux pyramides; ils s'y rassembloient des pays les plus éloignés, allumoient des flambeaux depuis la montagne jusqu'au fleuve; c'était pour eux une grande fête. Ils adressoient aussi des prières aux sphinx[58].

«Ils continuèrent ces pélerinages jusqu'à ce que le trône de l'Égypte fut occupé par un roi, nommé (le nom est blanc dans le manuscrit). Quand ils se rassemblèrent autour des deux pyramides, le feu qu'ils avoient allumé fondit sur eux du côté du fleuve et du côté de la montagne, et les dévora; il ne resta qu'un seul homme: le roi le fit venir en sa présence, et lui dit: «Est-ce toi qui restes seul de tout ta bande?» «Oui», repliqua

celui-ci. «Pourquoi allez-vous en pélerinage à ces deux pyramides?» ajouta le monarque. — «Parceque nous adorons les anges qui sont dessous, et qui le portent; nous leur rendons nos hommages». — «Envoyez celui-ci rejoindre les autres», s'écria le roi: en effet ils l'envoyèrent vers ses compagnons, et le brûlerent»[59].

§. 27.

Ebendaselbst p. 318 f.

Le témoignage formel d'un historien arabe, nommé Abou-Ssâdiq Aboù-Zakariyâ[60], qui dit s'être trouvé avec les Ssabiens qui faisaient ce pélerinage, semble nous autoriser à croire que l'on alloit encore visiter ces monuments après la conquête de l'Égypte par les Musulmans. Outre les flambeaux qu'ils allumaient à l'entour des pyramides, les pélerins en faisoient plusieurs fois le tour; cérémonie que l'anciens Arabes pratiquoient et que pratiquent encore aujourd'hui les Musulmans autour de la Ka'bah, temple originairement dedié à la Lune, et très révéré des Ssabiens avant l'apparition de Mohammed, qui detruisit le Ssabisme ou culte des astres parmi les Arabes[61]. — Ces mêmes Ssabiens brûloient de l'encens, et sacrifioient un veau noir et un coq blanc[62]; le premier sans doute en l'honneur d'Agathodæmon, l'autre à Hermès, deux personnages pour lequels ils avoient un profond respect, et dont les corps, selon eux, avaient été déposés dans les pyramides[63].

§. 28.

Langlès führt die oben p. 605, §. 2, nach Maqrîzî mitgetheilte Stelle über die Verehrung der grossen Sphinx von Seiten der Ssabier an, und bemerkt dann (l. c. p. 344) nach dem ed-Dorr eth-Th'amîn:

Ils (les Ssabiens) lui adressoient les prières qui commençoient toutes ainsi: «O Belhoût[64], nous venons vers toi t'adresser nos voeux et nos hommages; daigne nous exaucer!»

Anmerkungen

zu

Mas'ûdî, Text № II.

---

§. 1.

1) Der hier folgende Text aus Mas'ûdî von §. 1—8. bildet im Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *b*. einen Theil des 64. Cap., im Verzeichniss bei Sprenger dagegen (l. c. p. 36) das 67. — Als dieser Text gedruckt wurde, konnte ich die drei Handschriften von Mas'ûdî des orientalischen Instituts in St. Pet. noch nicht selbst benutzen; die Collation aus diesen Mss. ist daher nicht ganz vollständig und ich werde jetzt manche Varianten aus denselben hier nachträglich mittheilen. — Die Ueberschrift dieses Capitels lautet bei Sprenger l. c.: «The high temple of the Sabeans of Harrân, and of other Sabean sects. The various things preserved in these temples, and the like». Im Ms. des asiat. Mus. lautet die Ueberschrift dieses Capitels im Capitelverzeichniss, das Mas'ûdî selbst im 2. Cap. giebt (fol. 8, *a*.): ذكر بيوت معظمة وهياكل مشرفة للصابية من الحرانيين وغيرها وما فيها من العجايب والاخبار عنها. Im Cod. C. des orient. Inst. steht للصابية وغيرها مما الخ. Die in den Text aufgenommenen Lesarten scheinen die richtigen zu sein; denn sie entsprechen dem wirklichen Inhalt des Capitels, wo Mas'ûdî von der ersten Ursache spricht, einige Ansichten Plato's mittheilt und zuletzt ausführlich von einem berühmten Tempel in China handelt.

2) Die Worte من الحرانيين fehlen im Cod. B. des or. Inst. — Es ist schon oben oft bemerkt worden, dass Mas'ûdî unter harrânischen Ssabiern nicht blos die Ssabier in Harrân versteht, son-

dern dass er damit einen Gegensatz zu den mendaïtischen Ssabiern ausdrücken will; s. oben Bd. I. p. 210 u. 502.— Fast dieser ganze §. findet sich mehr oder minder variirend bei Dimeschqî, Schahrastânî u. Maqrîzî wieder; s. oben Bd. II. p. 381 f. 446, §. 36. u. p. 609. Vgl. Fundgruben des Orients Bd. I. p. 4, Anmk. *, wo man sich aber durch die Anführungszeichen nicht irre leiten lassen darf.

3) Im Cod. B. des or. I. fehlen die Worte والكواكب فمن ذلك هيكل العلة الاولى وهيكل und es steht dafür nur: العقلية وهو هيكل العقل الخ. — Wie dieser Satz des Mas'ûdî zu verstehen ist s. oben Bd. I. p. 210 f. u. 487 f.

4) Bei Dimeschqî findet sich noch ein Zusatz über die Form dieses Tempels, s. oben Bd. II. p. 381. — Vgl. oben Bd. I. Cap. II. des zweiten Buches p. 717 ff.

5) Mit diesem Tempel der Vernunft, eben so mit den andern hier erwähnten Tempeln von abstracten Wesen verhält es sich eben so, wie mit dem Tempel der ersten Ursache, worüber die in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen zu vergleichen sind.

6) Dimeschqî spricht schlechthin von dem Tempel der ersten Ursachen und giebt auch (oben Bd. II. p. 381 f.) die Gestalt desselben an; Schahrastânî und Maqrîzî dagegen sprechen (ll. cc.) nur von dem Tempel der Vernunft ohne nähere Angabe, ob bei ihnen von der ersten oder zweiten Vernunft die Rede ist. — Mas'ûdî erwähnt hier, dass Themistius und Alexander Aphrodisaeus von der ersten und zweiten Vernunft sprechen, und fährt dann wie oben im Texte fort.

7) Die Lesart السياسة kann nicht zweifelhaft sein; denn Dimeschqî, Schahrastânî und Maqrîzî haben ebenfalls so.

8) Alle Codd. haben الصورة, also ein Tempel der Form; dieselbe Lesart haben auch die von uns benutzten Codd. von Dimeschqî und Maqrîzî; dagegen haben alle Codd. des Schahrastânî الضرورة. Wir zweifeln nicht, dass diese Lesart die einzig richtige ist; denn die Form ist ein zu abstractes, rein philosophisches Product, dagegen wurde die Ἀνάγκη oft personificirt; vgl. Paus. II. 4, 7., wo ein Altar der Ἀνάγκη zu Korinth erwähnt wird, u. Horat. Carm. I. 35, 17.

9) Eben so Dimeschqî, Schahrastânî und Maqrîzî. Ersterer mit noch einem Zusatz über das in diesem Tempel aufgestellte Götzenbild.

10) Bei Schahrastânî مربع مستطيل, also ein längliches Viereck;

bei Dimeschqî und Maqrîzî (oben Bd. II. p. 388 u. 609) blos مربع; die Lesart des Schahrastânî wird wohl die richtige sein.

11) Eben so bei Schahrastânî; bei Dimeschqî u. Maqrîzî (l. c. p. 392 u. 609) dagegen: مثلث مستطيل.

12) Bei Dimeschqî (l. c. p. 394): مسدّس في جوف مربع, sechseckig mit einem inscribirten Viereck.

13) Bei Dimeschqî (l. c. p. 396): مخمّس, fünfeckig.

14) Dieser Satz fehlt zwar in einigen Codd., aber man hat keinen Grund, seine Aechtheit zu bezweifeln; vgl. oben Bd. II. p. 332. — رموز scheint hier Symbole zu heissen, wie das rabbinische רמז, welches eine ähnliche Bedeutung hat.

§. 2.

15) Unter den vielen unter dem Texte angegebenen Varianten dieses Namens scheint سنباط die einzig richtige Form zu sein, welcher aber Sonbâth und nicht Senbâth zu vocalisiren ist.

§. 3.

16) بحرّان, welches einige Codd. hinter العظمة und einige hinter الوقت einschieben, scheint überflüssig zu sein, da gleich darauf بمدينة حران folgt.

17) S. oben Bd. I. p. 408 ff.

18) Vgl. die weitern Var. lect. von diesem Namen oben Bd. II. p. 371, 4. Cod. B. des or. Inst. hat hier طلع بيتا u. §. 4. انالعلينا oder ان العلينا. Der beste Codex aber, nämlich der africanische der Leidner Bibl., hat deutlich بمغليتا; wir haben oben (Bd. I. p. 409) unsere Vermuthung über diesen Namen ausgesprochen, und es ist nicht zweifelhaft, dass مصلينا, «unser Bethaus», nur eine Conjectur eines Abschreibers ist, der مغليتا für ein corrumpirtes Wort hielt und es daher in das bekannte مصلينا corrigirt hat; der umgekehrte Fall ist nicht denkbar. — Vgl. über diesen Tempel oben Bd. I. p. 396 ff. u. bes. ib. p. 408 ff.

19) Im Cod. B. des or. Inst. fehlt عندهم; uns scheint aber, dass dieses Wort hinter وهو stehen muss; Text u. Uebersetzung müssen also

wie folgt lauten: وهو عندهم هيكل آزر ابى ابرهيم الخليل عم وللقوم الخ, «und dieser (Tempel) ist nach ihnen der des Azar, des Vaters Abraham des Geliebten . . . . ., über den und dessen Sohn sie viele Sagen haben». — Dass der biblische Tera'h im Corân أزر genannt wird. ist hinlänglich bekannt; vgl. Corân VI. 74. und Beïdhâwî zur Stelle Bd. I. p. ٢٩٩, ed. Fleischer. Ewald vermuthet (Gesch. des Volk. Isr. I. p. 386, Anmk. 2.), dass dieser Name mit Ἀθαρ zusammenhänge, das aus Θαρα der LXX. entstanden ist. — Vgl. oben Bd. I. p. 637 f.

§. 4.

20) Da die bessern Codd. عيشون haben und da dieser Name auch sonst vorkommt, haben wir im Text عيشون gesetzt.

21) Dieser Mann ist uns sonst ganz unbekannt; vgl. oben Bd. II. p. xiv. II. Daselbst ist der Satz: «Ibn 'Aischûn zählt auch u. s. w.» zu streichen.

22) Im Cod. B. des orient. Inst. fehlt هذا vor البيت; demnach würde die Nachricht des Ibn 'Aischûn sich nicht auf den Tempel مغليتيا beziehen, von dem Mas'ûdî in dem vorigen §. spricht. Da aber Ibn 'Aischûn in den von Mas'ûdî am Schlusse des §. 4. angeführten Versen seinen Tempel مغنيسا nennt, welches Wort offenbar aus مغليتيا corrumpirt ist, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass er von demselben Tempel spricht, den Mas'ûdî in dem vorhergehenden §. erwähnt. — Für صور الاصنام hat derselbe Cod. صور الاجسام; الاصنام scheint aber richtiger zu sein. — Derselbe Cod., so wie auch Cod. C. des or. Inst. haben das wahrscheinlich richtigere مثالا statt مثلا des Textes. — Diese beiden Codd. haben gleichfalls عن statt من hinter ارتفع. — Es ist mir zweifelhaft, ob ich den richtigen Sinn dieses Satzes erfasst habe; wenn es aber erlaubt wäre من الاشخاص in للاشخاص zu ändern, würde das Ganze einen guten Sinn geben, und man könnte es auf folgende Weise übersetzen: «und was von denselben (d. h. den Götzenbildern) den höhern Körpern errichtet wurde». Mit diesem Satze ist aber jedenfalls die von Schahrastânî mit grosser Ausführlichkeit besprochene Idee der Ssabier, dass die

Götzenbilder die Repräsentanten der himmlischen Substanzen oder Kräfte und der höhern Körper, d. h. der Gestirne, seien, angedeutet; vgl. oben Bd. I. p. 739, II. p. 441 f. u. unten Anmk. 119. zu Text Nr. IV.

23) Im Cod. B. des orient. Inst. fehlen gleichfalls die Worte وكيفية — الاصنام, im Cod. B. des or. Inst. dagegen steht وايرادهم الى هذه السراديب وعرضهم له على دين النصرانية, eine jedenfalls unsinnige Lesart. — Für الاستحالة hat Cod. B. des or. Inst. استحالتها. Die Worte الاصوات من, welche einige Codd. hinter من تلك einschieben, scheinen überflüssig zu sein. — منفاخ oder منفخ heisst eigentlich «follis, ut fabri ferrarii», wie Mininsky bemerkt, hier aber scheint es Blasinstrument zu bedeuten, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht. — Der Cod. B. des or. Inst. hat hier und in der letzten Zeile unrichtig منافع für منافخ.

24) الاشخاص fehlt im Cod. L. B. und wohl mit Recht.

25) منافذ ist hier durch «Leitungen» nach dem Zusammenhange übersetzt worden, obgleich diese Bedeutung sich in den Lexicis nicht findet.

26) Unter «verkörperten Idolen» sind hier wahrscheinlich einfach Götzenbilder zu verstehen, von denen die Ssabier glaubten oder zu glauben vorgaben, dass sie die höheren Substanzen und Gestirne in verkörperter Form darstellen; vgl. oben den Schluss der Anmk. 22.

27) Die ganze nach Ibn 'Aischûn mitgetheilte Stelle ist oben Bd. II. p. 332 ff. ausführlich besprochen worden.

28) Vgl. oben p. 639, Anmk. 18.

29) Die Codd. haben alle سراديب u. nur Cod. B. des or. Inst. hat سرادب, was auch das Metrum verlangt. — Cod. B. des or. Inst schiebt بنى hinter بيتا لهم ein.

30) Mit diesen «Abwesenden» sind entweder diejenigen gemeint, welche den Mysterien nicht beiwohnten, oder vielleicht die abwesenden Gottheiten, denen die Ssabier am grossen siebentägigen Venusfeste des ersten Kânûns (December) Brandopfer darbrachten; s. oben p. 33 u. 240 ff. Anmk. 281.

§. 5.

31) Auch Cod. C. des or. Inst. hat hier وهذه statt ولهذه; letzteres scheint uns aber richtiger sein; denn Mas'ûdî konnte unmöglich sagen

wollen, dass die Ssabier in Harrân sammt und sonders lauter Philosophen wären, womit auch der Schluss des Satzes, wo es heisst, dass die Masse der Ssabier sich in religiöser Beziehung von ihren Gelehrten unterscheide, im Widerspruch stehen würde.

32) «حَشْوِيّ» in religiöser und philosophischer Hinsicht ist Einer, der in seine Religion und Philosophie nicht dazu Gehöriges einmengt, gleichsam hineinstopft, von حَشْوٌ. So nennt (der mo'tazelitische) Zamachscharî in seinem Corâncommentar die Sunniten, gleichsam «لأنهم حشوا دين الله بما ليس منه» (Fleischer in einem Privatschreiben an mich). Unsere Uebersetzung von حشوية durch Eclectiker ist auch durch die Thatsache gerechtfertigt, dass die gelehrten Ssabier in der That keine andere als solche waren; s. oben Bd. I. p. 161 ff.

33) Vgl. oben Bd. I. p. 487 f.

34) Zu den vielen unter dem Texte angegebenen Lesarten kommt noch die des Cod. B. des or. Inst., wo علمايهم statt حكمايهم und wo in der folg. Zeile: الفلاسفة لاضافة حكمة لا اضافة نسب وهم اليونانيين اذ كان ليس كل الخ steht. Die in den Text aufgenommene Lesart ist aber offenbar die einzig richtige; denn mit diesem اضافة نسب hat es jedenfalls seine Richtigkeit; s. oben Bd. I. p. 161. 213. 357 ff. Bd. II. p. 309, Anmk. 371. p. 375 f. §. 9. u. p. 553, §. 12.

§. 6.

35) Vgl. oben Bd. I. p. 500 f.

36) Vgl. ib. p. 501.

37) Cod. C. des or. Inst. hat مرقات, was wahrscheinlich nur eine Corruption von مرقة ist.

38) Es kann nicht zweifelhaft sein, dass die Lesart تَأَلَّهَ des guten africanischen Cod. der Leidn. Bibl. die einzig richtige ist.

39) Mas'ûdî theilt hier gelegentlich die Ansichten der alten griechischen und indischen Philosophen, wie die des Pythagoras, Plato, Aristoteles u. dgl. Anderer über die Seele mit; diese Stelle ist, als nicht zur Sache gehörend, von uns weggelassen worden.

§. 7.

40) Vgl. oben p. xiv, III.

41) Dieses Buch, dessen lateinische Uebersetzung in Mailand (1481) und in Venedig (1510) gedruckt wurde, ist bekannt und befindet sich auf verschiedenen Bibliotheken; s. Wüstenfeld, Geschichte der arab. Aerzte, p. 43, Nr. 2.

42) Dieser Satz ist etwas schwierig und wir glauben, dass das منهم nur so aufgefasst werden kann, wie es von uns aufgefasst wurde

43) Im Cod. C. des or. Inst. fehlen die Worte من الصابية und für الكيماريون steht daselbst الكنشاريون. — Ausser den hier unter dem Texte angegebenen Varianten verweisen wir noch auf die §§. 10. und 12. (oben Bd. II. p. 376 f.), wo Cod. M. A. und der Cod. des Scheich Thanthâwî (der übrigens, wie es scheint, mit dem Cod. M. A. von ein und demselben Exemplar und vielleicht auch von derselben Hand abgeschrieben wurde) an ersterer Stelle ganz deutlich الكيماريون haben, wo ferner Cod. A. des or. Inst. اليماويين, Cod. C. الكتبانيين lesen, und wo endlich Cod. M. A. an letzterer Stelle الكتابيين u. Cod. C. des or. Inst. الكتبايون... وهم haben. In diesem Cod. ist es aber sichtbar, dass die Buchstaben تبايو an die Stelle anderer ausradirter Buchstaben gesetzt wurden. Es hat also ursprünglich in diesem Cod. ein anderes Wort gestanden, welches der Abschreiber in das bekannte الكتبايون geändert hat. — Oben p. 106 ff. ist nachgewiesen worden, dass unter diesen Kîmâriûn keine andern als die Mendaïten, oder die sogenannten Johannischristen, gemeint sind, und daselbst sind auch einige Vermuthungen über jenen Namen ausgesprochen worden, denen hier noch eine neue hinzuzufügen ist. Jâqût berichtet nämlich in seinem معجم البلدان (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 591, s v. عقرقوف) nach el-Faqîh, dass der in einer Entfernung von fünf Parasangen sichtbare Hügel, welcher im Süden von 'Aqr-qûf (einer Stadt in der Nähe von Bagdâd) liegt und auf welchem eine Citadelle sich befindet, «der Begräbnissplatz der Kanânäischen Könige, d. i. der nabathäischen Könige, welche vor den Sâsâniden herrschten, ist», انه مقبر للملوك الكنانيين وهم ملوك كانوا جبل آل ساسان من النبط (l. قبل). Man sieht also, dass es zur Zeit der

Arsaciden im südlichen Chaldäa einen Stamm gab, dessen Name auf eine ähnliche Weise geschrieben, oder richtiger corrumpirt wird, wie der der Mendaïten in einigen unserer Codd.

§. 8.

44) Vgl. oben p. 372, §. 6., wo dieser Name nach dem guten africanischen Cod. der Leidn. Bibl. ١٥١ عقبون geschrieben ist.

45) Zu den vielen unter dem Texte angegebenen Varianten kommt noch die Lesart der Cod. B. des orient. Inst., wo steht: عقبون وغيره من يعني منهم بشي مما ذكرنا وغيره مما عنه كنبتا (l. كتبتا). Bei diesem Wirrwar von Varianten geben aber die von uns in dem Text aufgenommenen Lesarten den besten Sinn.

46) من الآراء fehlt zwar in einigen Codd., wie es scheint mit Recht; denn das gleich darauf angeführte Beispiel zeigt, dass Mas'ûdi hier nur an praktische religiöse Gebräuche und nicht an religiöse Ansichten dachte.

47) Cod. B. des or. Inst. liest Z. 2 عينه وذبحهم اياه ومراعاتهم; ib. fehlen Z. 4-5 die Worte من — تلك, und Cod. C. des or. Inst. liest Z. 4 الاختلاجات, wofür eine Randglosse in Cod. L. B. ein unsinniges والاصطلاح setzt. — Vgl. über das hier Gesagte oben Bd. II. p. 37 f. 258—272, die Anmkn. 323—327. u. p. 410, §. 14.

48) Statt der offenbar einzig richtigen Lesart ومُخَبّأتهم des afric. Cod. liest Cod. B. des or. Inst. ومخبياتهم.

§. 9.

Die §§. 9—12. sind blos nach dem Cod. M. A. gedruckt; die Varianten aus den Codd. des or. Inst., die mir beim Drucke nicht zugänglich waren, werden hier mitgetheilt werden. — Der 9. §. ist aus dem 8. Cap. entnommen, welches im Ms. M. A. die Ueberschrift في ذكر الارض والبحار ومبادى الانهار hat; vgl. Sprenger l. c. p. 29, 8. u. p. 195. Von diesem §. findet sich bei Sprenger l. c. p. 216 ff. Text und Uebersetzung.

49) Sprenger übersetzt l. c. p. 216 f. die Worte وقد رتب الصابية من الحرانيين durch: «Those inhabitants of Harrân who profess the religion of the Sabeans»; die letzten drei arab. Worte heissen aber nichts Anderes als einfach: «die harrânischen Ssabier». Die Worte وهم عوام اليونانيين وحشوية الفلاسفة المتقدمين übersetzt er: «and who aspire by trumpery pretensions (in der Anmk. litterally, «and are the rabble of ancient philosophers»), to the knowledge of ancient philosophy, although they are uninstructed in the wisdom of the Greeks (Chaldeans?)». Wir halten uns aber an unsere Uebersetzung; denn Mas'ûdî hat sicher einen Mann wie Sinân ben Qorrah, von dessen philosophischen und andern Kenntnissen er mit hoher Achtung spricht, nicht zu dem «rabble of ancient philosophers» rechnen wollen; s. oben Bd. I. p. 574 ff. u. vgl. oben Bd. II. p. 642, Anmk. 32.

50) Fast alle Codd. haben السبعة, es muss aber التسعة heissen, was schon Sprenger (l. c. p. 221) bemerkt hat; denn Mas'ûdî zählt gleich darauf wirklich neun Priesterordnungen der Christen auf, von denen er behauptet, dass sie den Ssabiern nachgeahmt wären, und auch vorher spricht er in der That von neun Sphären; vgl. Sprenger l. c. p. 204 u. 222 ff.

51) Ueber diesen Râs-Kumr (nicht Komor und auch nicht Komorr wie bei Sprenger l. c. p. 221), wie über die ssabischen Priester überhaupt s. oben Bd. I. p. 504—510.

§. 10.

Die Ueberschrift dieses Capitels lautet: فى ذكر ملوك الفرس الاول وسيرها.

52) Die Jahreszahl ist hier ausgefallen; nach oben Bd. II. p. 625, §. 8. ist الاول hinter سنة einzuschieben.

53) Lies Bûdâsp. — Cod. A. des or. Inst. hat بودسف und C بيوراسف; vgl. über Bûdâsp oben Bd. I. p. 798 f.

54) Die hier fehlende Stelle ist oben l. c. p. 207 f. auszugsweise mitgetheilt worden.

55) Vgl. oben Bd. I. p. 207 ff.

56) Die Lesart des Textes تحليهم ist falsch, und es ist an deren Stelle nach den Codd. B. u. C. des or. Inst. نحلتهم «ihre Religion» zu setzen.

57) Vgl. oben Bd. I. p. 105 ff.

§. 11.

Die Ueberschrift dieses Cap. lautet فى ذكر ملوك الروم المتنصرة

58) Cod. A. des or. Inst. liest مرسيس, erklärt aber diesen Namen durch عطية الله, also Theodosius.

59) Derselbe Cod. liest الاسبار, Cod. C. dagegen hat ganz richtig الاشبان. — Vgl. oben Bd. II. p. 210.

§. 12.

Die Ueberschrift dieses Capitels, welches bei Sprenger das 69. ist (s. Sprenger l. c. p. 37, 69) lautet: فى ذكر جامع التاريخ من بدو العالم الى مولد نبينا صلعم

60) Die Ansichten der Griechen theilt Mas'ûdî am Anfange dieses Capitels mit, ohne dabei die Ssabier ausdrücklich zu erwähnen.

§. 13.

61) Vgl. oben Bd. I. p. 210 f. u. Bd. II. p. 403 f. 496, §. 3 ff. u. p. 522.

§. 14.

62) Hier ist Philippus Arabs gemeint, der 248 n. Chr. regierte, und der allerdings die Christen nicht bedrückte, aber selbst niemals das Christenthum angenommen hat.

§. 15.

63) Vgl. oben Bd. I. p. 105.

64) Vgl. oben Bd. II. p. 59 ff. Anmk. 29.

65) Bei Mas'ûdî steht التسينة, aber schon Sylv. de Sacy hat dies als ein corrumpirtes Wort erkannt, ohne aber an dessen Stelle ein anderes richtiges zu setzen. Aus den oben mitgetheilten Stellen des 'Hamzah Issfahânî und Chowârezmî (s. Bd. II. p. 504 u. 506) aber geht deutlich hervor, dass hier السمنية oder الشمنية zu lesen ist, womit die Buddhisten gemeint sind, wie oben (Bd. I. p. 798 f.) nachgewiesen wurde; vgl. Reinaud, Mém. sur l'Inde, Paris 1849, p. 90 f.

66) Lies Bawâdast بَوَادَست; über die richtige Lesung und Bedeutung dieses Namens s. oben Bd. I. p. 797 ff.

67) Vgl. oben Bd. II. p. 59 ff. Anmk. 29.

68) Vgl. oben Bd. I. p. 161 f. u. 214, wo wir unsere Vermuthung darüber ausgesprochen haben, wesshalb Mas'ûdî hier die Harrânier für Aegypter hält.

69) Vgl. oben Bd. II. p. 4 f. §. 2. p. 59 ff. Anmk. 29.

70) Vgl. oben l. c. p. 9 f. §. 7. p. 102 ff. die Anmkn. 73 ff. 497, 539. u. 634, §. 24.

71) Vgl. oben Bd. I. p. 781 ff.

Anmerkungen

zu

Dimeschqî, Text № III.

Einleitung.

Ueber den Character und den Werth der Nachrichten Dimeschqî's.

Dieses hier mitgetheilte 10. Capitel des ersten Buches aus Dimeschqî's Cosmographie (§. 1—13., p. 380—409) zerfällt in zwei natürliche Hälften, und zwar bilden die §§. 1-8. (p. 380-398) einen besonderen Abschnitt für sich, welcher von verschiedenen ssabischen Tempeln, von den in denselben aufgestellten Götzenbildern und von den daselbst dargebrachten Opfern handelt; die zweite Hälfte dagegen bilden die §§. 9-13. (p. 398-409), welche eigentlich nur Excerpte aus Schahrastânî mit einigen Zusätzen enthalten und daher kein besonderes Interesse haben. Hier soll aber vorzugsweise von der ersten Hälfte gehandelt werden.

Dimeschqî giebt seine Quelle nicht an, woher er diese Nachrichten geschöpft hat, und sagt nur am Schlusse seines Referats (§. 8. p. 398) nach dem Cod. des As. Mus. zu St. Pet. u. nach dem Leidn. Cod. فهذا ما حكاه عنهم انسان من قرايبهم. Letzteres Wort ist offenbar corrumpirt und es müsste stehen قرابينهم. Cod. Hav. hat hier فهذا ما حكى عنهم من قربانهم; auch hier scheint das letzte Wort nicht

richtig zu sein. Der Pariser Cod. dagegen hat هزا ما حكى عنهم من قرابينهم. Aus diesen drei verschiedenen Lesarten glauben wir folgende Lesart für die richtige halten zu können, nämlich: (od. هزا) فهذا ما حكاه (od. حكى) عنهم انسان من قرابينهم. Dieses kann übersetzt werden: «Und dieses berichtete von ihnen (den Ssabiern) ein Mann in Bezug auf ihre Opfer», oder: «Und dieses berichtete von ihnen ein Mann, der ihnen (den Ssabiern) nahe stand»; denn قربان, pl. قرابين, heisst *sacrificium*, *victima* und auch *propinquus* aditu et familiaris regis. Letztere Uebersetzung wäre wahrscheinlicher, wenn man das انسان, «ein Mann», der Codd. M. A. u. L., das die Codd. H. u. P. nicht haben, für richtig annimmt; aber jedenfalls ist dieser den Ssabiern nahestehende Mann eine höchst problematische Figur, wie wir gleich sehen werden.

Die Quelle des Dimeschqî stammt nicht später als aus dem Anfange des 4. (10) Jahrh. der H.; denn offenbar hatte sie Mas'ûdî bei Abfassung seines Morûg' ed-Dsahab vor sich; wie dies aus der oben Bd. II. p. 367 mitgetheilten Stelle aus Mas'ûdî deutlich hervorgeht. Die Hauptfrage bleibt aber die: von welchen Ssabiern ist hier die Rede? Dass die Worte Mas'ûdî's للصابية من الحرانيين, «die harrânischen Ssabier», womit derselbe (l. c.) seinen Bericht beginnt, nicht beweisen, dass die darauf folgende Aufzählung von Tempeln sich auf die Harrânier bezieht, ist schon oben (Bd. I. p. 637 f., Anmk. 2.) bemerkt worden. Dagegen zeigt der Eingang Mas'ûdîs, wo von den Tempeln der intellectuellen Substanzen die Rede ist, eben so der Dimeschqî's, wo von Ssabiern, welche eine Verkettung der Ursachen bis zur Prima causa annehmen, gesprochen wird, so wie auch die Erwähnung von Tempeln der ersten Ursache, der Vernunft, der Weltordnung u. s. w. überhaupt, dem Anschein nach zunächst auf die neuplatonisch gebildeten Harrânier hin Aber der Bericht des Dimeschqî kann sich nicht auf dieselben beziehen. Es ist nämlich oben (Bd. I. p. 408 ff.; vgl. ib. p. 496 ff.) nachgewiesen worden, dass die Harrânier zur Zeit des Mas'ûdî allerdings noch manche dem Cultus geweihte Plätze hatten, dabei aber nur einen einzigen Haupttempel, هيكل, und zwar eben den Mondtempel, von dem die Alten sprechen, besassen. Auch in der frühern Zeit können die äusserlich ganz und gar gräcisirten Harrânier keinen Cultus von solch einem monströsen Character, wie ihn Dimeschqî beschreibt, gehabt

haben; denn wäre dieses der Fall gewesen, so würde man bei den Alten, die oft von Harrân sprechen, irgend eine Andeutung von der Existenz eines solchen abnormen Cultus finden. Dagegen kann der Umstand, dass Dimeschqî an der Stelle, wo er vom Mondtempel spricht (§. 8. p. 396 ff.), zugleich den bekannten Mondtempel der Harrânier nebenbei erwähnt, nicht als Beweis dienen, dass die Nachrichten dss Dimeschqî überhaupt sich nicht auf die Harrânier beziehen; denn Dimeschqî hat zwar seine Quelle wörtlich abgeschrieben, aber dabei manche leicht erkennbare Zusätze eingeschoben, die wir auch im Texte und in der Uebersetzung durch Striche bemerkbar machten. Die erwähnte Stelle über den harrânischen Mondtempel ist aber ein solcher Zusatz Dimeschqîs, dessen Ansichten über die Ssabier überhaupt schon so unklar und verworren sind, dass er wohl jenen Zusatz auch dann hätte machen können, selbst wenn seine Quelle von eben demselben Tempel gehandelt hätte. Jedenfalls aber können die hier in Rede stehenden Nachrichten des Dimeschqî unmöglich sich auf die Harrânier beziehen. Und in der That bezeichnet Maqrîzî die von Mas'ûdî und Dimeschqî aufgezählten Tempel der Ssabier als solche, welche في الزمان الغابر «in der vergangenen Zeit» existirt hätten, wobei sicher nicht die jüngst vergangene Zeit gemeint ist (s. oben Bd. II. p. 609). Aber, wird man fragen, der spätestens am Anfange des 10. Jahrhunderts lebende Verfasser der Dimeschqîschen Quelle, zu dessen Zeit, wie oben nachgewiesen wurde, der Begriff «Ssabier» noch nicht die ausgedehnte Bedeutung der späteren Zeit hatte, kann doch den Ausdruck «Ssabier» nur in dem Sinne von «Harrâniern» gebraucht haben, und da er von ssabischen Tempeln spricht, so kann bei ihm nur von Harrâniern die Rede sein? Wir antworten darauf Folgendes: allerdings müsste man die Nachrichten jener Quelle auf die Harrânier beziehen, wenn wir bestimmt wüssten, dass der Verfasser derselben wirklich den Ausdruck Ssabier gebraucht hat; es ist aber sehr wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass jener Anonymus bei Dimeschqî nur von heidnischen Tempeln sprach und dass erst Mas'ûdî, der den Ausdruck Ssabier in einem ziemlich ausgedehnten Sinne gebrauchte (vgl. oben Bd. I. p. 207 ff.), aus den heidnischen Tempeln ssabische gemacht hat (s. ib. p. 212; vgl. unten p. 672, Anmk. 17).

Wir glauben aber, dass jener Anonymus seine Nachrichten aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt hat. Derselbe kannte offen-

bar die neuplatonische Auffassung des Heidenthums von Seiten der gelehrten Harrânier und kannte wohl auch verschiedene unter den Mohammedanern cursirende Nachrichten über heidnische Tempel und über die in denselben ausgeübten heidnischen Culten. Dass jener Anonymus die philosophische Auffassung der Grundprincipien des Heidenthums der harrânischen Ssabier kannte, kann schwerlich bezweifelt werden; denn nur von diesen, den einzig philosophisch gebildeten Heiden in den civilisirten Ländern des Islâm, kann er die Existenz eines Tempels der ersten Ursache, der Vernunft, der Seele u. s. w. erfahren haben. Was aber seine Nachrichten über jene heidnishen Tempel anbetrifft, so giebt schon Mas'ûdî (in dem ذكر البيوت المعظمة والهياكل المشرفة وعبادة النيران والاصنام وعبادات الهند الخ überschr. 61. Cap. seines Morûg' eds-Dsahab, Cod. M. A. Nr. 505, *b.* fol. 238, *a.* ff.) die Nachricht von sieben, den Planeten geweihten Tempeln, die vor und zum Theil noch während der ersten Jahre des Islâm existirten und von denen der eine in Mekkah, der andere in Ssana'ah in Jemen, der dritte in der Nähe von Issfahân, der vierte in Indien, der fünfte in Balch, der sechste in Fargânah in Chorâsân und der siebente in China stand. Noweirî theilt diese Nachricht des Mas'ûdî in seiner Nihâjah el-Arab (Ms. L. Nr. V.; bei Dozy. I. 1, 4.) mit und bemerkt dabei, dass andere Schriftsteller andere sieben den Planeten geweihte Tempel kennen, nämlich in Mekkah, in Ssûr (Tyrus), in Damascus, in 'Ain-Schems (Heliopolis) in Aegypten, im Mombeg' (Hierapolis), in Ssaïda (Sidon) und in Harrân (s. oben Bd. II. p. 516). Auch Dimeschqî spricht in seinen erwähnten Zusätzen zu der von ihm mitgetheilten anonymen Quelle von solchen Tempeln in Mekkah, in Sindân, in Damascus, Tyrus. Heliopolis in Aegypten, Hierapolis, auf einem Berge bei Toledo in Andalus, in Sidon, in Fargânah, in Balch und in Harrân. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass die Mohammedaner von verschiedenen alten heidnischen Tempeln Kunde hatten, die theils schon lange vor der Gründung des Islâm, theils um diese Zeit zerstört wurden. Demnach ist jedenfalls die Möglichkeit vorhanden. dass jener Anonymus bei Dimeschqî ächte historische Nachrichten über gewisse heidnische Tempel und heidnische Culten vor sich hatte: und wir glauben in der That, dass die von Dimeschqî ausführlich mitgetheilte anonyme Quelle wichtige historische Nachrichten über einen gewissen heidnischen Cultus, dessen Epoche sich nicht mit Be-

stimmtheit angeben lässt, enthält; denn in jener Quelle sind, wie unten nachgewiesen werden wird, allzu viele heidnische Gebräuche erwähnt, die wirklich auch in den uns bekannten Culten ausgeübt wurden, als dass man glauben könnte, dass der ganze Bericht eine reine Erdichtung sei. Die Elemente aber, aus denen der Bericht des Anonymus besteht, scheinen folgende zu sein: 1) neuplatonische Ideen der Harrânier über das Heidenthum überhaupt; 2) historische unter den Mohammedanern cursirende Nachrichten über alte und berühmte heidnische Tempel; endlich 3) Zusätze, welche der Anonymus selbst erdichtet haben mag, um seinem Gemälde Ton und Farbe zu geben. Wir wollen aber, bevor wir unsere Bemerkungen über das Historische in dem Berichte des Anonymus machen, eine in einem Schreiben an uns vom 8. Mai 1852 von Herrn Prof. Movers (dem wir die Aushängebogen zugeschickt hatten) ausgesprochene Ansicht über diesen Bericht mittheilen.

«Mit Seite 360 ff. komme ich zu Mas'ûdî und Dimeschqî, die Sie in einzelnen Abschnitten sehr früh zu stellen scheinen». — Ich schrieb allerdings an Hrn. Prof Movers, dass ich die Quelle des Dimeschqî für alt halte, ich wollte aber damit nur sagen, dass ich sie für älter als Mas'ûdî halte; denn ich sah gleich ein, dass dieser die Quelle Dimeschqî's vor sich hatte. — «Ich bezweifele jedoch, ob hier rein harrânische Lehren und nicht vielmehr theils neuplatonische Entstellung, theils muhammedanische und christliche Ausschmückung derselben geboten werde. Gegen die Glaubwürdigkeit dieser, wie es scheint, sämmtlich aus einer Quelle geflossenen Nachrichten kommen zunächst die eigenen Mittheilungen des Mas'ûdî S. 374 in Betracht, wonach die Harrânier selbst nur die theilweise Richtigkeit dieser Nachrichten zugaben und namentlich läugneten, was über die Opfer hier gesagt wird». — Gerade darauf glauben wir kein Gewicht legen zu können; denn die Harrânier läugneten nicht desshalb, weil sie sich unschuldig fühlten, sondern weil sie es den Mohammedanern gegenüber für politisch fanden, dies zu thun; vgl. o. Bd. I. p. 624 ff. — «Die Beziehung des Dimeschqî S. 398 ««auf einen Mann, der den Harrâniern nahe stand»» und der sich anknüpfende Zweifel des Berichterstatters in dem والله اعلم kann den apokryphischen Character, den diese Nachrichten haben, nur bestätigen». — Auch darauf glauben wir kein grosses Gewicht legen zu können; denn das subjective Urtheil eines Dimeschqî kann hier ganz und gar nicht maassgebend sein. — «Was von der Einrichtung der Tempel und deren Opfer-

stellen gesagt wird, bezieht sich offenbar auf heidnische Tempel überhaupt, deren Götter die spätern Araber für Planeten hielten, wie sie ja auch die Götter der Griechen und Römer dazu machten. Bezieht sich aber dieses auf Tempel an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Völkern, wie viel mehr muss dann die ohnedies ganz apokryphisch lautende gleiche Opferformel bei den Menschenopfern Anstoss geben: ««wir bringen dir ein Opfer dar, welches dir ähnlich ist»», z. B. dem Mercur einen Schreiber!! Bei allen Seltsamkeiten, ja Abentheuerlichkeiten, welche jedoch Mas'ûdi zum Theil aus der ihm mit Dimeschqi gemeinsamen Quelle weggelassen hat, auch wahrscheinlich weil Ssabier ihm diese Quelle (nach Seite 374) verdächtigt hatten, ist jedoch namentlich der Abschnitt §. 1. bei Mas'ûdi und §. 1. bei Dimeschqi von grossem Interesse. Hier, wo alle Götter der Harrânier in zwei Classen, nach ««intellectuellen Substanzen»» und nach den Planeten eingetheilt sind, ist die neuplatonische Auffassung unverkennbar». — Vgl. jedoch oben Bd. I. p. 211. — «Unter den intellectuellen Substanzen wird man anderweitig bekannte Götter der Harrânier zu suchen haben. Der Gott, welchem der Tempel ««der ersten Ursache»» geweiht war, entspricht in dieser Auffassung dem *πρῶτον αἴτιον* bei Jamblich. de myst. VIII, 1., worüber nach Jamblichus die Schriftsteller der alten Aegypter (unter denen man jedoch hier nur neuplatonische hermetische Schriften zu verstehen hat) ungewiss waren, ob der *νοῦς* oder auch eine andere Potenz älter sei. Die ««erste Vernunft»» kommt ferner mit dem *πρῶτος νοῦς* oder *Ἠμῆφ* a. a. O. VIII, 3. überein und zu der Einleitung bei Dimeschqi S. 381 finden Sie eine ganz analoge Entwicklung bei Jambl. a. a. O. VIII, 3. Der Tempel des *πρῶτον αἴτιον* ist nach der Darstellung des Dimeschqi offenbar ein Sonnentempel, der Tempel des Baalsamin, der als Sonnengott in jüngerer syncretistischer Zeit die Ideen älterer Gottheiten bei den Syrern in sich vereinigte. Als *πρῶτον αἴτιον* wurde er aufgefasst, insofern er für das in sich selbst zurückgezogene, unoffenbarte, zu der Welt in keiner Relation stehende (vgl. Bd. II. S. 3. 7. 13.) Urwesen galt, für dessen Abglanz die Sonne gehalten wurde. Auch die Gottheit ««der ersten Vernunft»» *ὁ πρῶτος νοῦς* bei den Neuplatonikern, wird sich in diesem Ideenkreise halten; ich zweifele kaum, dass er Hermes oder vielmehr der zum Hermes gewordene Nabuch oder Nobuch ist, den die Neuplatoniker als göttliche Vernunft potenziren, wo dann bei den verschiedenen Gestaltungen des Hermes, nach Analogie der philonischen Lehren, ein *πρῶτος* und *δεύτερος νοῦς* oder

λόγος herauskommt. Der dritte Tempel, der Tempel der Weltordnung, wird der Tempel der syrischen Göttin sein, die als Astarte die Ideen der Thuro, Chusarthis, Doto oder Harmonia in sich fasst (Lucian. de Syr. Dea), und der fünfte, der Tempel der Nothwendigkeit, könnte dem harrânischen Kronos geweiht sein. Vergl. Phöniz. I. S. 286 f. Von grossem Interesse ist der folgende Tempel, der Tempel der Menschenseele, نفس; die griechischen Vorstellungen von der Psyche (neben Amor) werden Sie hier nicht vergleichen; sie gehören einem andern Ideenkreise an; auch die Idee der Weltseele, *anima mundi*, kommt hier nicht zunächst in Betracht, sondern es ist, wie aus der merkwürdigen Symbolik bei Dimeschqî S. 382 klar hervorgeht, die Menschenseele, der Menschengeist gemeint, dessen Einheit in den vielgestaltigen Geschlechtern und Racen der Menschen jenes Menschenbild mit verschiedenartigen Köpfen, vielen Händen und vielen Füssen versinnbilden soll. Allein es ist auch nicht der Menschengeist an sich, welchen das Heidenthum gewiss nicht vergöttert hätte, sondern der Menschengeist als Gottesgeist. Ich wüsste nur in der phönizischen Religion eine entsprechende Gottheit oder richtiger einen Kreis von Göttern namhaft zu machen, die ich in der Hall. Encycl. — Sect. III. Theil 24. — Art. Phön. S. 405, *a*, zusammengestellt habe und die auf die hier angedeuteten pantheistischen Ideen zurückkommen. Was weiter über die Beschaffenheit und Einrichtung der einzelnen Tempel gesagt wird, ist einzig in seiner Art, verdient daher eben auch keinen Glauben, zumal da ja die muhammedanischen Schriftsteller diese Tempel, die nach ihrer eigenen Angabe nicht mehr vorhanden waren, nur nach Hörensagen beschrieben».

Man sieht, dass unsere Ansicht über den Bericht des Anonymus mit der des Herrn Prof. Movers im Ganzen übereinstimmt. Nur scheint es uns, dass jener Bericht im Allgemeinen nicht in so hohem Grade abentheuerlich ist, wie es Hr. Prof. Movers anzunehmen geneigt ist. Jener Anonymus theilt viele Einzelnheiten von den heidnischen Gebräuchen mit, die jedenfalls eine nähere Kenntniss des heidnischen Cultus von Seiten des Berichterstatters verrathen. Man kann daher nicht annehmen, dass seine Aussagen ganz und gar aus der Luft gegriffen sind. Allerdings darf beim Lesen jenes Berichtes nicht an griechische Tempel, an griechische Götterbilder und an griechische Cultusgebräuche gedacht werden; bedenkt man aber, dass unser Berichterstatter vielleicht nur von altbabylonischen Tempeln handelt, so hören alle Unwahrscheinlichkeiten

und Abentheuerlichkeiten in seinem Berichte auf solche zu sein. Wir haben oben Bd. I. p. 741 ff. (vgl. ib. p. 355 f.) die Ideen, welche nach den Lehren der Chaldäer und der neuplatonischen Theurgen den heidnischen Culten zu Grunde liegen, auseinandergesetzt und nachgewiesen, dass der Grundgedanke des heidnischen Cultus nach eben jenen Lehren vorzugsweise darin bestand, dass man die verschiedenen Gegenstände und Erscheinungen der Natur als unter dem Einfluss verschiedener Gottheiten stehend sich dachte und dass man, um auf dieselben zu wirken, nur solche Gegenstände von Steinen, Farben, Kräutern, Pflanzen, Zahlen, Figuren u. s. w. beim Cultus einer jeden Gottheit gebrauchte, welche derselben entsprechen und unter ihrem Einflusse stehen. Es wäre jetzt thöricht zu behaupten, dass jene Ideen der ältesten Zeit angehören und dass die Lehren der Neuplatoniker eben solche sind, welche den mythischen Weisen Griechenlands schon bekannt waren; es wäre aber eben so unhistorisch, wenn man annehmen wollte, dass die Neuplatoniker nagelneue Ideen und Lehren ausgeheckt hätten, von denen das Alterthum keine Ahnung hatte. Jene oben auseinandergesetzten Ideen waren aber in allgemeinen Umrissen selbst dem griechischen Alterthume bekannt und nur der ästhetische Sinn der Griechen sagte sich allmählich von der überladenen Symbolik des Orients los; denn fast in jedem Lande und fast zu jeder Epoche gab es im Heidenthume gewisse religiöse Ideen, die, sei es durch gewisse religiöse Handlungen, sei es durch gewisse Darstellungen, mehr oder minder entsprechend, auf eine concrete Weise, so zu sagen, verkörpert wurden. So lässt schon Homer — um das Gesagte durch einige Beispiele zu erläutern —, einen schwarzen Stier dem finstergelockten Poseidon opfern (Il. III. 6.). Nach Pausanias (II. 9, 6) war die kunstlose und alte Bildsäule des Jupiter Milichius zu Sicyon pyramidalförmig und die der Diana Patroa ebendaselbst säulenförmig. Auf dem Gipfel des Schlosses zu Argos gab es ein Bild des Zeus mit drei Augen (ib. II. 24, 4). Einer Priesterin der Hiläira und der Phöbe fiel es einmal ein, die Bildsäule einer dieser Göttinnen «nach der heutigen Kunst», wie Pausanias (III. 16, 1.) sich ausdrückt, zu verschönern und umzuarbeiten, aber die altmodische Göttin nahm dies übel und verbat sich in einem Traume die Modernisirung. Die Göttin Eurynome zu Phigalia hatte von den Schenkeln an eine Fischgestalt (ib. VIII. 41, 4.) und die Demeter Melänis ebendaselbst wurde als Frauensperson mit einem Pferdekopfe und Mähne, auf dem Bilder von Schlangen und

andern Thieren sich befanden, dargestellt. Den Eumeniden wurden bei einem jährlichen Feste bei Sicyon trächtige Schaafe geopfert (ib. II. 11, 4). Aber warum gerade trächtige? Die thörichten Weisen des Alterthums hatten wohl ihre Gründe dafür; sicher aber haben sie sehr klug gehandelt, dass sie dieselben der Nachwelt vorenthalten haben. Pausanias kennt zwar «das Geheimniss vom Granatapfel» in der Hand der Juno zu Mycene (ib. II. 17, 2.), aber er verschweigt es und die Nachwelt ist sicher durch seine Verschwiegenheit um eine Thorheit weniger ärmer geworden. Die Colophonier opferten der Enodia eine schwarze Hündin bei Nacht und Andere opferten dem Enyalius einen jungen Hund und zwar desshalb, weil das streitbarste Thier unter den zahmen Thieren dem streitbarsten unter den Göttern ein angenehmes Opfer sei (ib. III. 14, 9). Zu Elis wurden dem Pelops schwarze Widder als Todtenopfer gebracht; und das Holz zu den Opfern des Zeus daselbst musste man durchaus aus weissen Pappelbäumen nehmen (ib. V. 13, 2., vgl. ib. 14, 3). Schwarze Stiere wurden dem Pluto und schwarze Kühe der Proserpina geopfert; eben so opferte man der Erde schwarze Schweine, dem Jupiter, dem Apollo und der Juno dagegen brachte man weisse Opfer dar (Zos. II. 1). Die nach Italien eingewanderten Arcadier haben selbst in der spätesten Zeit ihre Opfergebräuche nicht geändert (Dionys. Hall. I. 32 f.). Wollte Jemand das Orakel des Trophonius befragen, so musste er in einer bestimmten vorgeschriebenen Kleidung erscheinen (Paus. IX. 39, 4.), und bei dem Cultus des Heracles auf Coos mussten die Männer durchaus in Frauenkleidern erscheinen, über welchen seltsamen Gebrauch der arme Plutarch (quaest. Graec. c. 58) sich den Kopf zerbricht. Die syrischen Priester in Rom unter Elagabalus fanden es nicht für gut, ihre eigenthümliche priesterliche Tracht zu ändern, obgleich sie sich dadurch dem Hasse und dem Spotte der Römer aussetzten (Dio Cass. LXXIX, 11). Eben so behielten die phrygischen Priester der Mater deorum in Rom ihre alte bunte Tracht (Dionys. Hall. II. 19) bei. Was aber die Tempel der Griechen und Römer anbetrifft, so hatten dieselben allerdings keine drei-, sechs- und achteckige Tempel; es kann aber Niemand behaupten, dass die äussere Form ihres Tempels bei ihnen von jeher der Willkür des Baumeisters völlig überlassen ward. So war es z. B. durchaus nicht gleichgültig, nach welcher Seite hin der Eingang des Tempels war (vgl. unter Andern Pausan. II. 25, 1. V. 13, 1 etc.); die Zahl der Stufen

musste eine ungrade sein (s. Hermann, Antiq. II. p. 81). «Es sei Cultusobservanz bei Hellenen und Römern, bemerkt Bötticher (Tektonik, II. p. 9), gewisse Gottheiten nur in einem Hypäthrum zu verehren und deren Altäre in einem subdialen Raume aufzustellen; dies findet z. B. statt bei den Malen des Jupiter Fulgur oder Zeus Kataibates» u. s. w.; vgl. Stark, Gaza p. 600 u. ib. Anmk. 1. Ueberhaupt war die ganze Anlage des Tempels mit tiefer Symbolik verbunden (Hermann l. c.). Man sieht schon aus diesen wenigen Beispielen, die um das hundertfache vermehrt werden können, dass die Griechen und Römer beim Cultus im Allgemeinen gewisse demselben zu Grunde liegende Ideen und Anschauungen durch irgend welche äussere Formen, Darstellungen und Handlungen auszudrücken und gewissermassen zu verkörpern suchten und zwar sehr häufig auf eine solche Weise, die nach unsern Begriffen und Anschauungen höchst lächerlich und abgeschmackt scheint. Aber die Bildung, die Civilisation und der ästhetische Sinn jener Völker streifte allmählich, und zwar blos zum Theil, die alten überlieferten, nicht zeitgemässen Formen ab, das Schöne und Aesthetische waltete vorzugsweise vor und wenn man sich auch über die alte religiöse Idee nicht immer ohne Weiteres hinwegsetzte, so gerieth dieselbe doch sehr häufig in Vergessenheit und man liess auch daher zuweilen die antiquirte Form fallen. Anders aber war es im Orient. Hier hielt man sich fest und steif an die wirkliche oder fingirte Idee, an die dieselbe, so zu sagen, verkörpernde Form und an das herkömmliche Symbol; um das Schöne kümmerte man sich wenig oder gar nicht; denn Alles war vorgeschrieben und nichts durfte geändert werden, damit die religiöse Handlung die erwartete und erwünschte Wirkung hervorbrächte (vgl. oben Bd. I. p. 355). Philostratus erzählt von Apollonius (vit. Ap. I. 19.), dass derselbe nach dem alten Niniveh gelangt sei, wo ein Bild nach Barbarenweise aufgestellt war, welches das der Jo, der Tochter des Inachus ist und kleine aus der Schläfe hervorbrechende Hörner hat. Apollonius, fügt Philostratus hinzu, verstand von diesem Bilde mehr als die Priester und Propheten. Es hafteten also an jenem Bilde gewisse mysteriöse Ideen und Gedanken, deren Tiefe, wie Philostratus zu glauben scheint, nur ein Apollonius zu ergründen vermochte. An einer andern Stelle (l. c. II. p. 24) spricht Philostratus von dem Sonnentempel zu Taxila in Indien und sagt von demselben: «An den Wänden des Heiligthums glänzt auf rothem Gestein Gold und strahlt ein sonnenähnliches Licht aus. Das Bildniss

selbst ist aus Perlen zusammengesetzt, nach der symbolischen Weise, deren sich alle Barbaren bei heiligen Dingen bedienen». Von dem Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos, der ursprünglich ein Werk der Phönicier war, wird bemerkt, dass so viele Veränderungen, Erweiterungen und Verschönerungen auch mit ihm vorgenommen wurden, so findet man doch eine Art von Grundtypus, der sich durch alle noch so mannigfaltig modificirten Abbildungen hindurchzieht und erhält. Dieselben zeigen zwar ein Fortschreiten vom Rohen zum Gebildeten, vom Einfachen zum Zusammengesetzten, aber in Allem doch die absichtlich beibehaltene Einfalt der uralten Form. Dieses erstreckt sich bis auf den Stoff des Gebäudes, das in den meisten Abbildungen blos aus hölzernen Balken und Stangen zusammengesetzt gewesen zu sein scheint (Bähr, der salomon. Tempel p. 255, vgl. ib. die Belege). Von dem Hause des Apis in Aegypten bemerkt Aelian (Hist. an. XI. 11.), dass es, den Anweisungen des ältesten Hermes gemäss, nach dem Aufgange der Sonne hin gebaut wurde; es war also durchaus nicht gleichgültig, nach welcher Seite hin jener Tempel gebaut werden sollte.

Jene oben (Bd. I. Buch II. Cap. IV. p. 741 ff.) auseinandergesetzten Grundideen des heidnischen Cultus waren im Orient jedenfalls verhältnissmässig alt; denn in dem Buche über die Agricultur der Nabathäer werden jene Lehren nicht als neue vorgetragen, sondern sie werden gewissermassen als bekannt vorausgesetzt und nur ihre practische Anwendung wird dort angegeben (s. oben Bd. II. p. 455, §. 7. u. p. 465 ff. §. 19 ff. u. vgl. oben Bd. I. p. 705 ff.). Nach jenen Grundideen des Cultus aber darf es uns nicht im Geringsten befremden, wenn der Tempel des einen Gottes viereckig, der des andern sechseckig und der des dritten achteckig gebaut wurde; eben so wenig darf es uns befremden, wenn die Bildsäule dieser oder jener Gottheit nur von einem bestimmten Metalle und keinem andern Stoffe gemacht werden durfte; noch weniger aber darf es uns wundern, dass die Opfer des einen Gottes von denen eines andern verschieden waren; denn nach jenen Lehren konnte man auf eine jede Gottheit nur durch solche Mittel wirken, welche zu derselben in einer gewissen Beziehung stehen, und da man sich z. B. dachte, dass nur die sechseckige Figur, nur die schwarze Farbe und nur bestimmte Pflanzen, Räucherwerke u. s. w. in Beziehung zum Saturn ständen, so war die allernatürlichste Consequenz davon, dass man zum Cultus dieses Planeten einen sechseckigen Tempel erbaute und in demselben bei

der Verehrung jenes Gottes nur solche Stoffe gebrauchte, von denen man glaubte, dass sie in einer gewissen Beziehung zu denselben ständen. Gehen wir aber speciell zu unserm Gegenstande über.

Tempel von solchen Formen, wie sie bei Dimeschqi beschrieben sind, gehören allerdings, so weit bekannt ist, zu den grössten Seltenheiten, sie sind aber, wie wir glauben, keineswegs einzig in ihrer Art. So gab es im Palaste zu Spalatro, in der Nähe des heutigen Cattaro, dem Aufenthaltsorte des abgedankten Diocletian, einen achteckigen Jupitertempel (s. Burckhardt, die Zeit Constantin des Gr., Basel 1853, p. 48, seine Quelle ist mir unbekannt). Der grosse Sonnentempel zu Ba'lbek (Heliopolis) hatte eine so grosse Menge Kanten, Ecken und Winkel, dass man fast nicht glauben kann, als hätte dem Bau desselben keine religiöse Idee zu Grunde gelegen (s. Wood, les ruins de Balbek, pl. III.). In einer Reisebeschreibung von Asien, deren Titel mir entfallen ist (abgedruckt in den Voyages en Asie et Afrique, Paris 1847), findet sich ein kuppelförmiger Tempel abgebildet, der fast ganz so aussieht, wie der bei Dimeschqi (p. 381) beschriebene Tempel der ersten Ursache. Bekanntlich spielen auch verschiedene Figuren, wie z. B. das Drei-, Vier-, Sechseck u. s. w. bei den sogenannten Mathematikern und den jüngern Pythagoräern eine grosse Rolle, worüber Plutarch (de Ei Delph. de def. or. a. v. Stellen) nachzulesen ist. Es ist also jedenfalls wenigstens möglich, dass es einst in irgend einem Lande Tempel von solchen Formen gegeben hat, wie sie bei Dimeschqi beschrieben sind. — Dass in dem Tempel einer jeden Gottheit eine bestimmte vorgeschriebene Farbe angewandt wurde, ist nichts weniger als unwahrscheinlich; denn auch in Aegypten hatte jede Gottheit ihre besondere Farbe (s. Bunsen, Aegyptens Stellung, I. p. 437. 443. 450. 456. 474 u. 477. vgl. Euseb. pr. Ev. III. p. 115), und die Farben hatten in den orientalischen Culten des Alterthums nicht minder als die Zahlen, Stoffe und Metalle eine symbolische Bedeutung; s. bes. Joan. Lyd. de mens. III. 26., wo es heisst: *ὅτι οἱ μὲν ῥούσιοι Ἄρεϊ ἀνέκειντο, οἱ δὲ λευκοὶ Διί, οἱ δὲ παράσινοι Ἀφροδίτῃ, οἱ δὲ βένετοι Κρόνῳ ἢ Ποσειδῶνι κτλ.* u. vgl. ib. I. 19. Bethem, de horis planetarum p. 110 f. (mit Jul. Firm. Astr. u. dem Quadripart. zusammengedruckt), unten p. 671, Anmk. 12. p. 676, Anmk. 31. u. Bährs Symbolik).

Die Beschreibung der Bilder der Planetengottheiten und die Angabe der Stoffe, aus denen jene verfertigt wurden, ist ganz bestimmt nicht aus der Luft gegriffen. Schon im Buche Daniel (V. 4. vgl.

Barûch VI. 3. 10.) werden die goldnen, silbernen, kupfernen, eisernen, hölzernen und steinernen Götter der Babylonier erwähnt. Es gab also offenbar daselbst Götzenbilder, die wohl nicht ohne besondere religiöse Gründe aus diesen verschiedenen Stoffen verfertigt wurden. Von dem zu Heliopolis in Syrien verehrten Gotte bemerkt Macrobius (Sat. I. 23.): «Nunc vero eundem Jovem Solemque esse, cum ex ipso sacrarum ritu, cum ex habitu dignoscitur. Simulacrum enim *aureum* specie inbarbi». Der Umstand, dass jenes Götzenbild aus Gold war, war für ihn gleichfalls ein Beweis, dass es den Sonnengott darstellte (vgl. oben Bd. II. p. 390 u. die Anmk. 62. zu dieser Stelle). Man konnte also, wenigstens im Orient die Standbilder der Götter nicht aus einem beliebigen Stoffe verfertigen. (Dies könnte man zwar auch aus der bekannten Stelle in Lucians Jupiter tragoed. c. 7. schliessen, aber wir möchten desshalb auf diese Stelle kein grosses Gewicht legen, weil es hier Lucian nur darum zu thun war, seine Satire recht beissend zu machen und den Idolencultus ins Lächerliche zu ziehen). Ueber die Bedeutung der verschiedenen Metalle und deren Rapport zu der intelligiblen Welt, der hylischen Sphäre u. s. w. lässt sich Proclus auf seine phantastische Weise aus (in Crat. c. 129). Die spätern Alchymisten theilten die Metalle nach den Planeten ein; so gehört nach den Lehren der Ssabier, wie uns Dimeschqî mittheilt (s. oben Bd. II. p. 411), das Gold der Sonne, das Silber dem Monde, das schwarze Blei dem Saturn, das Zinn dem Jupiter, das Kupfer der Venus und das Eisen dem Mars. Mag nun Dimeschqî unter diesen Ssabiern hier die Harrânier, was uns wahrscheinlich ist, oder Heiden überhaupt gemeint haben, jedenfalls ersehen wir daraus, dass es eine heidnische Lehre war, einem jeden Planeten ein besonderes Metall als unter dessen Einfluss stehend zuzuschreiben, eine Lehre, welche bei manchem Neuplatoniker wohl angedeutet, wenn auch nicht auf eine so präcise Weise ausgesprochen ist, wie hier. So steht auch in dem handschriftlichen Lexicon des Bar-Bahlûl (Ms. des Herrn Prof. Bernstein in Breslau), dass ܣܝܢܐ, Sinâ (= سين, vgl. oben Bd. II. p. 22. 24. 35 u. 156 ff.), der Mond und auch das Silber bedeutet u. dabei heisst es: ܗܕܐ يستعمله اصحاب الكيميا «dieses (Ausdrucks) bedienen sich die Alchymisten». An einer andern Stelle heisst es daselbst: ܣܗܪܐ الهلال ܘܟܣܦܐ ܐܘܟܡܝܘܬܐ ܩܪܝܢ ܠܟܣܦܐ ܣܗܪܐ, «Sahrô heisst der Mond und die Alchymisten nennen das Silber Sahrô, Mond» (unter ܐܘܟܡܝܘܬܐ ܟܣܦܐ
*

sind hier offenbar die Alchymisten gemeint, die auch arab. اصحاب الصنعة und von den spanischen Juden בעלי האומנות oder בעלי המלאכה genannt werden). In dem Artikel ܒܶܠܬܺܝ, Belati, heisst es, dass dieses Wort Aphrodite, Venus bedeute, und dann bemerkt Bar-Bahlûl: ܘܐܦ ܢܚܫܐ ܚܘܪܐ ܩܪܝܢ ܠܗ ܒܢ̈ܝ ܐܘܡܢܘܬܐ «auch weisses Kupfer (wohl Messing) nennen die Alchymisten Belati (Venus)». In den älteren Exemplaren des Bar-Bahlûl war auch das Bild der Belati (= Balthi, vgl. oben II. p. 22 f. 33 u. 171 f.) abgebildet; denn Bar-Bahlûl bemerkt am Schlusse des erwähnten Artikels: ܘܐܦ ܨܝܪ ܗܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܨܘܪܬܐ ܕܐܢܬܬܐ das Bild fehlt aber in dem Ms. des Hrn. Prof. Bernstein. Unter dem Artikel ܒܝܠ, Bil (= Bel, vgl. oben Bd. II. p. 165 ff. Anmk. 157.) heisst es: ܘܐܦ ܐܢܟܐ ܩܪܝܢ ܠܗ ܒܢ̈ܝ ܐܘܡܢܘܬܐ المشترى «Auch das Zinn nennen die Alchymisten el-Moschtari, Jupiter». Diese Vertheilung der Metalle unter die verschiedenen Planeten wurzelt tief im Heidenthume des Orients und gehört nach der oben angeführten Auseinandersetzung und nach Andeutungen bei Maimonides der älteren, wenn auch nicht der ältesten Zeit des orientalischen Heidenthums überhaupt und des chaldäischen speciell an. Maimonides bemerkt auch (wie es scheint auf Grund von Stellen in der Agricult. Nab.): «Im Einklange mit jenen ssabischen Ansichten errichteten die Heiden den Himmelskörpern Bildsäulen, goldene für die Sonne und silberne für den Mond und wiesen den Sternen besondere Metalle und Climate an» (s. oben Bd. II. p. 455, §. 7. vgl. bes. unten unsere Anmkn. zu Text Nr. IV. §. 28 f. Reinaud, Monumens arab. pers. et turcs du Cab. de M. le duc de Blacas etc. Paris 1828. II. p. 377. Bethem l. c. u. unten p. 680 f. Anmk. 62).

Was aber die Beschreibung der Standbilder, welche die Planeten-Gottheiten darstellten, anbetrifft, so scheint es, dass sie streng historisch ist. Bekanntlich giebt es im ersten Bande der Fundgruben des Orients Abbildungen der Planeten, oder richtiger Planetengottheiten, nach einer guten Handschrift des Grafen Rzewusky, welche das Werk von Qazwînî, عجايب المخلوقات enthält. Diese Abbildungen stimmen in vieler Beziehung mit der erwähnten Beschreibung bei Dimeschqî überein. Auch Reinaud beschreibt in seinen Monumens etc. (II. p. 381 f.) die Art und Weise, wie die Planetengottheiten

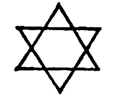
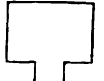
auf Abbildungen in astrologischen Werken der Mohammedaner und auf Monumenten aus der mohammedanischen Zeit dargestellt werden. Diese Darstellungen aber stimmen gleichfalls mit denen der Planetengottheiten bei Dimeschqî ziemlich überein. Maimonides, der sich vielfach mit Schriften über Heidenthum und Zauberei beschäftigt hat (s. oben Bd. I. p. 691), bemerkt gleichfalls, dass die Heiden, Astrologen und Zauberer den Saturn als einen alten schwarzen Mann, die Venus als ein schönes Mädchen, die Sonne als einen gekrönten König u. s. w. darstellen (s. oben Bd. II. p. 484 f. §. 43.); ungefähr eben so lauten aber auch die Angaben bei Dimeschqî. Aber woher stammen diese Abbildungen bei Qazwînî und in den erwähnten astrologischen Werken und astrologischen Monumenten der Mohammedaner? Sind sie in dem Kopfe irgend eines jüngeren Mohammedaners entstanden? Durchaus nicht! Ein jüngerer Mohammedaner hat das Costüm zum Theil modernisirt; aber der Grundtypus ist alt, vielleicht gar sehr alt. Es giebt nämlich eine ziemlich grosse Anzahl Monumente, die theils aus mohammedanischer, theils, wie es scheint, aus vorislâmischer Zeit herrühren, und auf welchen die Planetengottheiten zusammen mit den zwölf Zeichen des Thierkreises dargestellt sind. So ist z. B. in diesen Monumenten Mars mit dem Widder, Venus mit dem Stier, Mercur mit den Zwillingen u. s. w. so zusammengestellt, dass die Figur des Planeten mit dem Zeichen des Thierkreises gewissermassen ein einziges Bild ausmacht. In diesen Monumenten kommt das mohammedanische Costüm nicht zum Vorschein, aber der Grundtypus bleibt ziemlich derselbe, wie bei Dimeschqî und in den Abbildungen bei Qazwînî. Mars hält ein Schwerdt in der rechten und einen abgehauenen Menschenkopf in der linken Hand; Mercur hält eine aufgewickelte Rolle auf dem Knie und Saturn schöpft Wasser aus einem Brunnen u. s. w. Solche Abbildungen der Zodiacalbilder in Verbindung mit den Planetengottheiten, welche letztere auf eine ähnliche Weise dargestellt sind, wie die des Dimeschqî, kommen sehr häufig vor, wie z. B. in d. Fundgr. d. Orients II. p. 100, bei Reinaud, Monum. etc. II. pl. X. s. ib. p. 376 ff. u. 410 ff., besonders aber bei Lanci, Trattato delle simboliche rappresentanze Arabiche e della varia generazione de' musulmani caratteri etc. t. III. Parigi 1845. tav. I. II. III. IV. 1. V. VI. 1-6. u. VII. vgl. ib. t. I. p. 10 ff. Diese Darstellungen der Zodiacalbilder in Verbindung mit den Planetengottheiten sind aber sehr alt. Auf alexandrinischen Medaillen aus dem achten Jahre der Regierung des

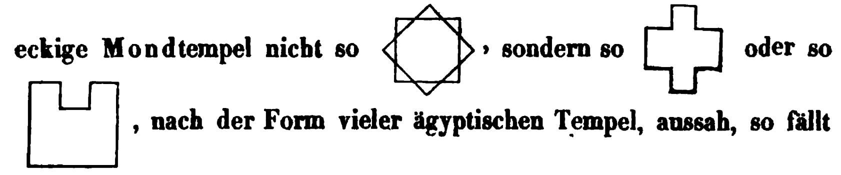
Antoninus Pius (145-6 p. Chr.) kommen nämlich Abbildungen vor, wo theils einzelne Bilder des Zodiacus mit je einem bestimmten Planeten, theils aber auch sämmtliche Zeichen des Thierkreises im Verein mit den sieben Planeten dargestellt sind (s. Kopp, Palaeogr. III. p. 326 f. §. 277., der die Stellen angegeben hat, wo solche Abbildungen vorkommen; s. auch Zoëga, Numi Aegypt. etc. Anton. XLIV. 162. p. 181 u. ib. not. 4. Mionnet, descript. des Méd. antiq. t. VI. p. 237 ff. Nr. 1603-15. u. Millin, Gall. myth. pl. XXIX. Nr. 90). Auf diesen Medaillen sind die Planeten allerdings nach griechischer Weise dargestellt, aber auf einem Tempel von Palmyra kommt gleichfalls eine Darstellung der Zodiacalbilder in Verbindung mit den Planeten vor, wobei die letztern auf eine modificirte Weise u. zwar mit mehr Neigung zu orientalischen Anschauungen dargestellt sind (s. Wood, Ruines de Palmyre pl. XIX. A. u. vgl. Ritter, über einige verschiedenartige characteristische Denkmale des nördlichen Syriens, in den Abhandl. der Berl. Akad. aus d. J. 1854, hist.-philol. Abhandl. p. 341 ff., wo auch die Mittheilungen Addisons aus d. J. 1835 über dieses Denkmal besprochen werden). Eben so findet sich eine solche Darstellung auf einer Abraxasgemme bei Matter (hist. de Gnostic. III. pl. VII. 4), wo aber die Planeten zum Theil auf eine monströse Weise dargestellt sind. Von diesen Zusammenstellungen gewisser Zeichen des Thierkreises mit gewissen Planeten handelte schon Barthélemy, welcher nachgewiesen hat, dass sie sich auf astrologische Lehren basiren, nach denen ein jeder Planet mit einem oder zwei Zeichen des Thierkreises in Verbindung steht. Diese astrologischen Lehren führt Sextus Empiricus (Adv. Astrol. p. 343) als die der Chaldäer an; der Astrolog Julius Firmicus Maternus theilt sie (Astron. II. 2. f. u. III. praef. u. 1. ed. Basil. 1551.) gleichfalls als die der Chaldäer und der Aegypter Petosyris und Necepso (welche letztere ihrerseits aus ältern ägyptischen Schriften geschöpft haben) mit und auch Macrobius (in somn. Scip. I. 21.), Ptolemaeus (Tetrabilos I. 9.) u. Manilius (Astron. II. 433 ff.) kennen sie (s. Barthélemy, remarq. sur quelq. méd. de l'Emp. Antonin frappées en Égypte, in den Mém. der l'Ac. des Inscr. et bell. lett. t. 41. 1780. p. 501 ff.). Diese Ansicht Barthélemy's wurde in späterer Zeit durch neue Monumente und durch neue Belegstellen bekräftigt und sie steht daher unerschüttert da (s. Reinaud, Explicat. de cinq Méda. des anc. rois musulm. du Bengal. Paris 1823. p. 30 ff. Journ. Asiat. t. III. 1823. p. 331 ff. u. Letronne, observat. crit. et archéol. sur l'obj. des représent. zodiac. etc. Paris

1824. p. 92 u. 98 ff.). Die Darstellung der Zodiacalbilder in Verbindung mit den Planeten auf astrologischen Monumenten, wo letztere auf eine ähnliche Weise dargestellt werden, wie sie der Anonymus bei Dimeschqî beschreibt, ist also nach dem bisher Gesagten jedenfalls verhältnissmässig ziemlich alt und stammt tief aus der heidnischen Zeit Chaldäas her. Man könnte daher fast voraussetzen, dass die Art, wie die Planeten auf jenen orientalischen Monumenten dargestellt werden, gleichfalls aus derselben Zeit herstammt, und obgleich die occidentalischen und gnostischen Darstellungen der Planetengottheiten von den orientalischen abweichen, so beweist dies dennoch nicht, dass die letztern aus einer jüngern Zeit herstammen; denn die Griechen bildeten fast niemals die orientalischen Fratzen nach und die Gnostiker folgten ihren phantastischen Eingebungen. Bei den orientalischen Astrologen dagegen, deren Lehren überhaupt tief im chaldäischen Heidenthume wurzeln, kann man eher voraussetzen, dass sie bei ihren astrologischen Abbildungen die alten überlieferten Figuren beibehielten, wofür es übrigens noch einige positive Beweise giebt. Jene Darstellungen der Planeten entsprechen dem denselben schon in den ältesten Zeiten beigelegten Character (wie z. B. Mars als Krieger mit Helm und Schwerdt, Venus als Citherschlägerin, Mercur mit einer Rolle auf den Knien u. s. w.); folglich hat man keinen Grund anzunehmen, dass jene Bilder in einer spätern Zeit erfunden worden sind. Der zuletzt erwähnte Umstand übrigens, dass Mercur nämlich mit einer Rolle und nicht mit einem Buche in der Hand dargestellt wird, beweist, unsers Dafürhaltens gleichfalls, dass jene Darstellungen weit älter als der Islâm sind. Ja, was sehr merkwürdig ist, jene Rolle hat dieselbe Form wie die auf den assyrischen Denkmälern (bei Layard, deutsche Uebers. Fig. 21.), wo die Rolle nicht der Höhe nach und columnenweise, wie dies bei den griechischen, römischen und jüdischen Rollen der Fall ist, sondern der Länge des Papier- oder Pergamentstreifens nach beschrieben wird (s. Reinaud, Monumens etc. II. pl. X. Lanci l. c. III. pl. VII den Zodiacus u. Fundgruben II. p. 100 u. ib. I. Taf. I.), Man sieht also daraus, dass die mohammedanischen Astrologen nicht allein ihre theoretischen Lehren, sondern auch die practische Anwendung derselben, wie auch die bei astrologischen Abbildungen darzustellenden Figuren, gleichfalls von den Chaldäern empfangen haben, deren Ueberreste im südlichen Mesopotamien während der Schlussredaction des Talmûds (das 6. Jahrh.) noch ziemlich bedeutend gewesen sein müssen, und welche

während der ersten Jahrhunderte des Islâm unter dem Namen Nabathäer oder Kasdäer die Lehrer der Mohammedaner in der Astrologie und Zauberkunst waren (s. oben Bd. I. p. 709 ff.). Dass aber der Gebrauch gewisser vorgeschriebenen Figuren und Bilder im Cultus der Chaldäer sehr alt ist, geht deutlich aus der oben (Bd. I. p. 709) nach Quatremère angeführten Stelle aus dem Buche über die Agricultur der Nabathäer hervor, wo es von einem alten babylonischen Weisen, Namens Dujabi, heisst, dass er mit eigner Hand 1000 Figuren gemalt, die er in einem Tempel in der Nähe von Tyrus niedergelegt, und wobei er unter jeder Figur die Eigenthümlichkeiten derselben angegeben hat. Eben so hat er in diesem Tempel ein ausführliches Werk niedergelegt, «que donnait des détails circonstanciés sur l'objet qu'il s'était proposé en desinant *ces images, et sur l'emploi que l'on pourrait en faire*». Dieser Dujabi scheint aber viele Jahrhunderte v. Chr. Geb. gelebt zu haben; denn zur Zeit als das Buch über die Agricultur der Nabathäer abgefasst wurde, existirte das erwähnte Werk von Dujabi nicht mehr und von jenen Figuren waren in der angegebenen Zeit nur noch 18 (s. oben l. c. u. vgl. ib. p. 705 ff.) erhalten. Nehmen wir nun an, dass die Bilder der Planetengottheiten auf den erwähnten orientalischen, astrologischen Monumenten eben so gut wie die denselben zu Grunde liegenden Ideen aus dem heidnischen Chaldäa herstammen, was höchst wahrscheinlich ist, so kann man mit Fug und Recht auch annehmen, dass die jenen ähnlichen Planetenbilder des Dimeschqi und folglich auch die bei demselben beschriebenen Tempel einst dem Lande Chaldäa angehörten und dass in dem Bericht Dimeschqis von dem alten heidnischen Cultus der Chaldäer die Rede ist.

Recapituliren wir das hier Gesagte zusammen, so ergeben sich folgende Resultate: Es ist sehr wohl möglich, dass es im Orient einst gewisse Heiden gab, welche ihre den Planeten geweihten Tempel nicht einfach nach den Regeln der Kunst und der Schönheit, sondern nach gewissen religiösen Principien und theurgischen Ideen aufbauten. Es konnte daher bei ihnen wohl vorgeschrieben sein, den Tempel der einen Gottheit rund, den der andern viereckig, den der dritten achteckig u. s. w. zu erbauen. Nimmt man auch noch an, dass der sechseckige Tempel des Saturn nicht diese

 sondern, diese  Gestalt hatte, dass ferner der acht-



eckige Mondtempel nicht so , sondern so oder so , nach der Form vieler ägyptischen Tempel, aussah, so fällt auch alles Auffallende in den Angaben des Anonymus bei Dimeschqî über die Formen der Tempel weg. Noch weniger unglaublich oder unwahrscheinlich klingt die Nachricht, dass die Standbilder der Planetengottheiten nicht aus beliebigen Stoffen gemacht werden durften, sondern dass das Standbild eines jeden Planeten aus einem bestimmten vorgeschriebenen Stoffe verfertigt werden musste. Die Art und Weise, wie die Planetengottheiten nach dem Anonymus dargestellt wurden, entspricht dem denselben schon in früher Zeit beigelegten Character und stimmt mit den Darstellungen der Planetengottheiten auf den astrologischen Monumenten ziemlich überein, welche, wenn sie auch aus einer spätern Zeit herrühren, jedoch Ideen repräsentiren, die den vorchristlichen Jahrhunderten angehören und deren Träger vorzugsweise die Chaldäer waren. Aus letzterem Grunde liegt die Vermuthung nahe, dass der Bericht des Anonymus von §. 2—8. sich auf heidnische Tempel im südlichen Mesopotamien bezieht, die unmittelbar vor Entstehung des Islâm und vielleicht auch noch lange nachher (vgl. oben Bd. I. p. 283 ff.) existirt haben mochten; denn dass alle vom Anonymus beschriebenen sieben Planetentempel einem Volke und einem Lande angehörten, muss Jeder annehmen, welcher jenen Bericht nicht für eine reine Erdichtung hält.

Allerdings werden diejenigen Kritiker, welche darin ihr Vergnügen finden, die historischen Ueberlieferungen der Vergangenheit ohne Weiteres zu negiren und für Erdichtungen zu erklären, in der Auffassung der Berichte des Anonymus bei Dimeschqî einen andern Weg einschlagen und zwar folgenden: der Anonymus, werden sie sagen, welcher doch nicht früher als während der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts p. Chr. lebte, kannte die unter den Mohammedanern cursirenden Nachrichten von sieben berühmten heidnischen Tempeln, die in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Epochen existirt haben; er kannte aber auch zugleich die Art und Weise, wie die Astrologen seiner Zeit die Planeten darstellten und wusste auch, dass die Alchymisten und Hexenmeister gewisse Metalle, Stoffe und Farben mit gewissen Planeten in Verbindung bringen, und so hat er aus allen diesen verschiedenartigen Elementen, bei lebhafter Thätig-

keit seiner Phantasie, jenen Bericht ausgeheckt. Auch ich war Anfangs dieser Meinung, aber ich wurde nach reiflicher und langer Ueberlegung, wie ich glaube, eines Bessern belehrt; denn der Anonymus theilt, wie bemerkt, allzu viele Einzelnheiten aus dem Cultus der von ihm nicht näher bezeichneten Heiden mit, — Einzelnheiten, welche wirklich in den bekannten heidnischen Culten vorkamen, eine nähere Kenntniss der heidnischen Gebräuche von Seiten des Berichterstatters verrathen und aus welchen man endlich ersehen kann, dass derselbe reiche und authentische Quellen vor sich hatte. Da nun dieser Bericht, wie wir glauben, nichts Unglaubliches, ja nichts Unwahrscheinliches enthält, da im Gegentheil viele seiner Angaben durch andere Umstände in gewisser Hinsicht bestätigt werden, so sahen wir uns genöthigt, den obigen Weg in der Auffassung der fraglichen anonymen Quelle einzuschlagen. Die Zustände des Heidenthums im südlichen Mesopotamien in den Jahrhunderten, welche unmittelbar der Gründung des Islâm vorangingen, sind sonst wenig oder gar nicht bekannt; dass aber das alte chaldäische Heidenthum nicht durch den Magismus zur Zeit der Sasaniden verdrängt wurde, geht aus vielen Stellen im Talmûd hervor, wo sogar von Menschenopfern die Rede ist (vgl. unter andern die oben Bd. II. p. 148 angeführte Stelle). Demnach haben also auch die Nachrichten des Anonymus von den Menschenopfern in den von ihm beschriebenen Tempeln nichts Auffallendes und nichts Unglaubliches (vgl. überhaupt oben l. c. p. 142 ff.). Aus der oben (ib p. 629, §. 16.) nach Jaqût mitgetheilten Nachricht über die nabathäischen Bewohner der Stadt Thîb ersieht man gleichfalls, dass das Heidenthum derselben jedenfalls bis zur Eroberung Chaldäas durch die Mohammedaner dauerte. Dass das Heidenthum in Chaldäa eben so wenig wie sonst von den Mohammedanern mit einem Schlage vernichtet wurde, kann man fast mit Gewissheit voraussetzen (vgl. oben Bd. I. Buch I. Cap. IX.). Ueber die Tempel und den Cultus dieser Heiden aber konnten die Mohammedaner jedenfalls ganz authentische und specielle Nachrichten besitzen. Es darf hier übrigens nicht unbemerkt bleiben, dass der Astronom und Astrolog des 9. Jahrh., Abû-Ma'schar aus Balch nach Mas'ûdî (l. c. fol. 246, *b.*; vgl. 'H. Chalf. V. p. 50, Nr. 9897) ein Werk über grossartige Tempel und Gebäude der Vorzeit geschrieben hat, aus welchem Werke sein Schüler Ibn Mâzjâr einen Auszug machte, in welchem er aber noch viel Neues hinzufügte. Es könnte aber sein, dass Abû-Ma'schar, der sonst mit den astrologi-

schen Lehren der Chaldäer so sehr vertraut war, in jenem Buche zugleich auch von dem Cultus handelt, der in den von ihm beschriebenen Tempeln ausgeübt wurde.

Bemerkenswerth ist die Nachricht unsers Anonymus über das dem Mars dargebrachte Menschenopfer, dessen eigenthümliche Zurichtung mit der des Menschenopfers, welches nach Abû-Jûsuf Abscha' dem Mercur dargebracht wurde, fast völlig identisch ist (s. oben II. p. 19 ff. u. p. 388 ff. §, 4). Eben so wird auch von den Köpfen dieser beiden Menschenopfer berichtet, dass sie Orakel ertheilten (s. ib. p. 20 u. 389; vgl. ib. p. 155). Die Angabe des Abû-Jûsuf ist aber eine authentische; denn derselbe macht auch seine Quelle, ein heidnisches Buch, namhaft. Ein Versehen von Seiten Abû-Jûsufs, dass er nämlich Mercur statt Mars geschrieben habe, kann nicht gut angenommen werden; denn man ersieht aus seinem Berichte allzu deutlich, dass bei ihm nur von einem Opfer für Mercur die Rede sein kann. Wenn man daher nicht annehmen will, dass der Anonymus des Dimeschqi irrthümlicher Weise die Opfer für Mercur und Mars unter einander verwechselt hat, so muss man in der That zugaben, dass die Heiden, von denen der Anonymus handelt, das von ihnen dem Mars dargebrachte Menschenopfer wirklich auf eine ähnliche Weise zurichteten, wie die Heiden des Abû-Jûsuf das von ihnen dem Mercur dargebrachte Menschenopfer zuzurichten pflegten, was allerdings etwas auffallend, aber nicht unmöglich ist. Jedenfalls scheinen die Nachrichten des Anonymus durch die erwähnte Nachricht des Abû-Jûsuf, welche Ersterer nicht vor sich haben konnte (vgl. oben Bd. II. p. vii u. ib. p. 648), eine indirecte Bestätigung zu erlangen.

Ein interessantes Analogon zu den vom Anonymus mitgetheilten Gebeten, welche an die verschiedenen Planeten gerichtet wurden, bildet das gleichfalls an die Planeten gerichtete Gebet des Astrologen Julius Firmicus Maternus (Astron. I. 4, p. 14 f.) für das Wohl des Kaisers und dessen Haus, und welches wie folgt lautet: «Sol igitur optime, maxime, qui mediam coeli possides partem, mens mundi, atque temperies, dux omnium, princepsque, qui caeterarum stellarum ignes flammiferarum luminis tui moderatione perpetuas: tuque Luna, quae in postremis coeli regionibus collocata, ad genitalium seminum perennitatem menstruis semper incerta luminibus, solis augusta radiatione fulgescis: et tu Saturne, qui in summo coeli vertice constitutus, radiationem sideris tui, pigro cursu, et tardis agitationibus pro-

vehis: et tu Jupiter, Trapeiae rupis habitator, qui mundum ac terras, salutari semper ac benigna majestate laetificas, secundi globi possides principatum: tu vero Gradive ♂ (Mars), rutilo semper horrore metuende, qui in tertiis coeli regionibus contineris: vos etiam fidi ☉ (solis) comites, Meruri et Venus, Constantinum... consensu vestrae moderationis, ... perpetuaque eis mperia decernente etc.»

Ein anderes merkwürdiges Analogon zu dem Berichte unseres Anonymus theilt der Verfasser des Dabistân (Bd. I. p. 35 ff. der engl. Uebers.; vgl. Gladwin in den Asiatic Miscellany und Malcolm hist. of Persia I. p. 186, London 1845, wo sich auch Abbildungen finden) mit. Derselbe spricht von einer persischen Secte, Namens Sipâsiân, die noch im 17. Jahrh. p. Chr. existirte (vgl. Dabist. I. p. 87 ff. u. II. p. 134 ff.) und über deren Verehrung der Gestirne er nach einem Buche, Akhtaristân, dessen Autor und Abfassungszeit uns unbekannt ist, Verschiedenes mittheilt. Nach eben diesem Buche theilt er eine ausführliche Beschreibung der sieben Planetentempel jener Secte, so wie auch der in denselben aufgestellten Standbilder der Planetengottheiten mit. Gleichzeitig wird auch ausführlich die Art und Weise beschrieben, wie dieselben verehrt, welche Opfer ihnen dargebracht wurden u. s. w. Manches in diesem Berichte ist mit dem von unserm Anonymus Mitgetheilten verwandt, der Grundtypus ist jedoch sehr verschieden. Wir werden jene Beschreibungen in den betreffenden Anmerkungen mittheilen. Was von jenen Berichten im Dabistân zu halten ist, müssen wir für jetzt mit Stillschweigen übergehen und zwar desshalb, weil es uns bis jetzt sowohl an Gelegenheit, als auch an wissenschaftlichen Mitteln gefehlt hat, uns ein kritisches Urtheil über die Persien und die Perser betreffenden Nachrichten des Dabistân zu bilden. Es wäre aber sehr zu wünschen, dass irgend ein Iranist endlich ein definitives Urtheil über den Werth oder Unwerth der im ersten Bande des Dabistân (der engl. Uebersetzung) enthaltenen Berichte, die jedenfalls beachtungswerth sind, fällen möchte.

Es bleibt uns noch übrig, einige Worte über die §§. 9—21. (p. 398—414) zu sagen. §. 9, p. 698 ff. ist zum Theil aus Schahrastânî entnommen, und enthält kurze Auszüge aus den o. Bd. II. aus demselben mitgetheilten Stellen, nämlich aus §. 8, p. 421, §. 12, p. 425, aus den §§. 28—33, p. 439—445, nebst einigen Zusätzen. §. 10, p. 400 f. enthält gleichfalls Auszüge aus Schahrastânî und zwar aus den §§. 30. 31. u. 33, p. 442 ff. nebst einigen Zusätzen, die gleich-

falls wenigstens dem Sinne, wenn auch nicht den Worten nach, aus Scharastâni entnommen sein können. §. 11, p. 402 ff. enthält allgemeine Bemerkungen über die Religionen vieler Völker des Alterthums, welche alle von Dimeschqi für Ssabier, d. h. Sterndiener, Heiden, gehalten werden. Dimeschqi giebt zwar hier seine Quellen nicht an, aber ähnliche Bemerkungen findet man fast bei allen spätern mohammedanischen Universalhistorikern. Die §§. 12. u. 13, p. 406-9 sind geradezu Paraphrasen der §§. 28. u. 29, p. 439—442, des Schahrastâni. Die §§. 14—21, p. 409—414, sind blos nach dem uncorrecten Cod. des as. M. abgedruckt. Die §§. 14. u. 15. sind dem 9. Capitel des 1. Buches entnommen, welches die Ueberschrift trägt: فى ذكر المبانى العظيمة المتقدّمة والآثار العجيبة. Das in diesen beiden §§. Mitgetheilte findet sich auch bei manchen andern mohammedanischen Schriftstellern, wie unten an Ort und Stelle nachgewiesen werden wird. §. 16. ist dem 1. Capitel des 2. Buches entnommen, welches überschrieben ist: فى ذكر المعادن السبعة وذكر طبايعها وخواصّها und ist aus verschiedenen Stellen dieses Capitels zusammengestellt. Dimeschqi nennt zwar hier seine Quelle nicht ausdrücklich, es scheint aber, dass ein grosser Theil dieses Capitels authentischen Schriften der harrânischen Ssabier entnommen ist; vgl. oben Bd. I. p. 544 und Bd. II. p. 659. §. 17. ist dem 2. Capitel des 2. Buches entnommen, welches die Ueberschrift hat: فى كيفية توليد المعادن الخ, und scheint sich gleichfalls auf die Harrânier zu beziehen, obgleich dieselben darin nicht ausdrücklich genannt sind. Die §§. 18. und 19, p. 412 f., sind dem 8. Capitel des 7. Buches entnommen, welches überschrieben ist: فى وصف بلاد الجزيرة والى مجرى الفرات الخ. §. 18. ist oben Bd. I. p. 405 f. u. p. 666 ff. ausführlich besprochen worden. §. 20, p. 413, dem 2. Capitel des 9. Buches, welches überschrieben ist: فى ذكر الفرس والروم من بنى سام, entnommen, kann als Ergänzung zu §. 11. angesehen werden und sagt von den Römern das, was auch viele andere Historiker von denselben aussagen. §. 21, p. 414, ist dem 5. Capitel desselben Buches entnommen, welches die Ueberschrift trägt: فى ذكر اولاد حام ابن نوح عمّ وهم القبط والنبط والبربر والسودان على كثرة طوايفهم, und enthält gleichfalls eine Nachricht

die auch bei andern mohammedanischen Historikern vorkommt, wie unten an Ort und Stelle nachgewiesen werden wird.

---

1) Ueber Dimeschqi, wie auch über dessen von uns benutztes Werk s. oben Bd II. p. xxviii ff.

2) Ungeachtet dieser Ueberschrift, die in dem allgemeinen Capitelverzeichniss in der Vorrede ungefähr eben so lautet, kommt in diesem Capitel nichts über die Pyräen der Magier vor.

3) Die letzten vier Worte, welche im Cod. Haf. fehlen, finden sich auch im Capitelverzeichniss des Cod. M. A. und entsprechen in der That dem Inhalt des folgenden Capitels.

§. 1.

4) Nach der Lesart des Cod. H. muss dieser Satz übersetzt werden: «Zu den Tempeln der Ssabier und derjenigen, welche eine Verkettung u. s. w. annehmen». Diese Lesart ist jedenfalls beachtungswerth; vgl. oben Bd. I. p. 733 ff. u. II. p. 619 f.

5) قور des Cod. H. giebt keinen Sinn; dagegen läuft die Lesart des Cod. M. As. mit der des Cod. P. auf eins hinaus.

6) Die Worte وتغيب عن نظيرها hat zwar blos Cod. Haf., sie geben aber hier einen guten und passenden Sinn. — Dass hier von einem Sonnentempel die Rede ist, ist schon oben (II. p. 652) bemerkt worden. Derselbe ist aber offenbar nur in dem Sinne als Tempel der ersten Ursache bezeichnet, in welchem Sinne Jamblichus u. Consorten diese oder jene griechische oder ägyptische Gottheit für den primus deus ausgegeben haben. Wo und zu welcher Zeit der hier beschriebene Tempel existirt hat, lässt sich schwer angeben; vgl. oben Bd. I. p. 717 ff. u. II. l. c.

7) Diesen ganzen Satz hat zwar blos Cod. P.; er scheint aber in den andern Codd. nur aus Versehen ausgefallen zu sein; denn Mas'ûdi, Schahrastâni und Maqrizi erwähnen gleichfalls einen Tempel der Vernunft; s. oben Bd. II. p. 367. 446, §. 36. u. p. 609.

8) Die Worte بغير كوى hat blos Cod. H. Bekanntlich hatten auch die griechischen Tempel häufig keine Fenster. — Vgl. oben Bd. II. p. 638, Anmk. 5.

9) Ueber die Lesart الضرورة statt الصورة, so wie auch über die Gottheit der Nothwendigkeit überhaupt vgl. o. Bd. II. p. 638, Anmk. 8.

Mit den 10 Sphären sind hier wohl die oben ib. p. 645, Anmk. 50, erwähnten 9 Sphären gemeint, zu denen noch eine Sphäre der Sphären hinzukommt, von welcher letztern bei arabischen Schriftstellern häufig die Rede ist; vgl. unter andern Qazwînîs عجايب المخلوقات ed. Wüstenf. p. ٥٣ f.

10) Vgl. das was oben (II. p. 653) darüber nach einem Schreiben des Hrn. Prof. Movers mitgetheilt wurde. Es scheint uns aber, dass hier von einem indischen Götzenbilde die Rede ist, worauf die vielen Köpfe und Hände desselben hindeuten dürfte.

§. 2.

11) Vgl. oben Bd. II. p. 367. 446, §. 36. p. 609 u. 664.

12) Die Farbe des Saturn ist nach der Ansicht der Astrologen schwarz; s. Jul. Firm. Mat. Astr. I. 1. u. Bethem, de horis planet. p. 110. In Mas'ûdîs Morûg' eds-Dsahab heisst es nach Sprengers Uebersetzung (l. c. I. p. 182): «We have also explained in that book (اخبار الزمان) the theory of those astrologers and astronomers *who adscribes the characters of the Negroes to Saturn*, as this is expressed in the verses of some modern Mohammedan writter: ««One of them (the planets) is *Saturn* who is and *old man* and *powerful King*. His complexion is *black*, and this in the colour of his dress, and of his sulky mind. He exercises his influence upon the Zanjand, the slaves, and to him lead and iron are sacred». — Ueber die Bedeutung der Farben im heidnischen Cultus überhaupt im Alterthume vgl. dben Bd. I. p. 737 ff. u. Bd. II. p. 88 f. u. p. 658.

13) Diese Mittheilung über die Art und Weise, wie Saturn dargestellt wurde, wird auch durch anderweitige Angaben bestätigt. Ueber Saturn als Greis ist oben (Bd. II. p. 275 ff. Anmk. 385.) das Nöthige beigebracht worden. Maimonides, der viele Bilder der Planeten gesehen zu haben scheint, meint auch, dass Saturn als ein alter schwarzer Mann dargestellt wurde (s. oben Bd. II. p. 485, §. 43). Das Beil erinnert an den Zeus Labrandeus zu Mylasa und an andere mit einem Beil in der Hand dargestellten Gottheiten, die vielleicht mit Saturn identisch sind; vgl. Movers, Phön. I. p. 476; Morell, Méd. du roi XXIII, 3. Millin, Galér. mythol. pl. X. Nr. 37. Buonorotti, Med. antiche IX. 9. u. Layard, Nineveh at its rem. Fig. 81 der deutschen Ausg., wo gleichfalls eine assyrische Gottheit mit

einem Beil in der Hand abgebildet ist; vgl. auch Claude du Molinet, Cab. de la Biblioth. de Sainte-Genev. p. 130 u. Matter, hist. crit. du Gnostic. t. III. pl. VII. 4. u. ib. p. 86, wo, wie es uns scheint, die Erklärung Molinets vorzuziehen ist, nach der jene sieben Figuren die sieben Planeten darstellen. — Als ein alter Mann mit einem Seil, durch das er einen Eimer aus einem Brunnen zieht, wird der Planet Saturn sehr oft auf den oben (Bd. II. p. 660 f.) erwähnten Zodiacalbildern dargestellt; s. Reinaud, Monumens etc. II. p. 383, ib. pl. X. Fundgr. des Orients, II. p. 100 u. Lanci l. c. III. tav. I. 11. II. 11. VII. u. IX. A. B. C. — Die Darstellung Saturns als eines Mannes, der aufmerksam über die alte verborgene Weisheit nachdenkt, erinnert an den Aglibal zu Palmyra, der daselbst nachsinnend mit einer Bücherrolle in der Hand dargestellt wird; s. Hyde, de rel. vet. Pers. Taf. III. u. bes. Movers l. c. I. p. 98 f., wo unter Andern nach Hesych. mitgetheilt wird, dass Akmon = חכמן, der Weise, ein Beiname des Kronos sei. Nach Jul. Firm. l. c. II. 10. gehört zu den Significationes des Saturn: «in delibrando acerrimum ingeninm, sermo certus, longa providentia, regale consilium, ars magica, *profunda rerum scientia*: longae in homine cogitationes» u. s. w. Die vierte Darrstellung als Zimmermann fällt vielleicht mit der ersten (mit dem Beil in der Hand) zusammen. Was aber die letzte Darstellung, als König, anbetrifft, so ist darüber die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle aus Mas'ûdî zu vergleichen.

14) Alle hier erwähnten Darstellungen scheinen also in einem Zusammenhange mit einander zu stehen. «Ist nur ein Götterbild in der Cella, bemerkt Bötticher (Tekton. II. p. 7), so findet sich der Mythos desselben unmittelbar an und um die Gestalt desselben zusammengedrängt, wie dies z. B. in dem Beiwerke des Bildes der Athene Parthenos und des olympischen Zeus, am Gewande, an der Basis und am Throne der Fall war. Andern Theils sind oft sowohl einzelne Götterbilder als auch ganze Gruppen als erklärende Beiwerke nicht allein unmittelbar um das Kultbild und auf dessen Basis versammelt, sondern auch ringsum an den Wänden entlang in den Portiken aufgestellt»; vgl. Ezech. VIII. 10.; oben Bd. II. p. 390 §. 5. u. p. 394, §. 7.

15) Nach dieser Beschreibung stand also das Bild auf einem Postament, welches von neun Stufen rings herum umgeben war. — Bemerkenswerth sind die angegebenen Zahlen der Stufen, welche nach diesem Berichte das Postament der verschiedenen Standbilder

der Planeten umgaben. So hatte das Postament des Saturn neun Stufen, das des Jupiter acht, das des Mars sieben, das der Sonne sechs, das der Venus fünf, das des Mercur vier und das des Mondes drei. Die alte Planetenreihe ist: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Mercur und Mond, und man sieht also, dass die erwähnten Stufenzahlen sich gradatim nach dieser Planetenordnung immer um eins vermindern. Ueber die Bedeutung der Zahlen im Cultus überhaupt vgl. Bährs Symbol. u. oben Bd. II. p. 243 f.

16) Vgl. oben Bd. II. p. 411 u. 658 ff. u. Bethem l. c. p. 110.

17) D. h. weil die lange Dauer zum Wesen des (alten) Saturn gehört; vgl. Jul. Firm. l. c. II. 10, wo *longa vita* zu den Significationes des Saturn gerechnet wird. — Diese Stelle kommt im 61. Cap. des Morûg′ eds-Dsahab des Mas'ûdî (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *b*. Bd. I. fol. 238, *a*.) vor. — Die Ueberschrift dieses Cap. lautet: ذكر البيوت المعظمة والهياكل المشرفة وبيوت النيران والاصنام الخ. — Am Anfange dieses Capitels spricht Mas'ûdî über den Ursprung und die Entwicklung des Heidenthums überhaupt, wie oben (Bd. I. p. 208) angegeben wurde, dann heisst es bei ihm wie folgt: وقد ذهب قوم الى ان البيت الحرام هو بيت زحل وانما طال بقآء هذا البيت على مرور الدهور معظما فى ساير الاعصار لانه بيت زحل وان زحلا تولاه ولان زحل من شانه البقآء والثبوت فما كان له تغير زايل ولا داثر ولا عن التعظيم حايل وذكروا امورا كثيرة اعرضنا عن ذكرها لشناعة وصفها. Mas'ûdî sagt also hier nicht ausdrücklich, dass dieses eine Behauptung der Ssabier sei, wie Dimeschqî es an unserer Stelle thut, was man bei der Kritik unserer Quellen überhaupt nicht übersehen darf; vgl. oben Bd. II. p. 649. Dessgleichen sagt Mas'ûdî nicht, dass Idrîs die Wallfahrt nach Mekkah angeordnet habe. Die Ansicht, dass die Ka'bah ursprünglich ein Saturntempel war, kennt auch Schahrastânî. Derselbe führt nämlich eine Ueberlieferung an, nach der Seth, der Sohn Adams, sie zuerst erbaut habe, dann hätten ihn Abraham und Isma'il nach der Sintfluth wieder aufgebaut und erst 'Amr ben Lu'haj habe zur Zeit des Sasanidenkönigs Schâbûr Dsû-'l-Aktâf Götzenbilder in jenem Tempel aufgestellt. «Hiedurch, bemerkt darauf Schahrastânî (l. c. p. 431, bei Haarbücker l. c. II. p. 335), wird

die Lüge derer erkannt, welche sagen, dass der heilige Tempel Gottes (die Ka'bah) nur ein Tempel des Saturn gewesen sei, welchen der erste Erbauer nach bekannten Sternaufgängen und günstigen Conjunctionen erbaut und Tempel des Saturn genannt habe, und dass dieser Bedeutung wegen die Fortdauer mit ihm verknüpft und die Verehrung ihm zu Theil geworden sei, da der Saturn auf die Dauer und Länge des Lebens mehr hinweise als das sei, worauf die übrigen Planeten hinweisen». Vgl. Dabistân I. p. 48 f. u. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 97 ff. ed. alt.

18) Sindân ist nach dem كتاب العزيزى 15 Parasangen von Manssûrah in Indien entfernt; s. Géogr. d'Aboulf. ed. Reinaud et Slane p. ٣٥٨ — Ueber verschiedene Tempel des Saturn in Indien wird im Dabistân I. p. 53 berichtet; vgl. ib. die Anmkn.

19) Hier sind «Ssabier» offenbar nur im Sinne von Heiden überhaupt zu nehmen.

20) Ueber die Verbindung des Sonnabends mit dem Saturn vgl. oben Bd. II. p. 22. 173 f. u. 440; vgl. auch unten p. 676, Anmk. 36. Ueber die eigenthümlichen der zu verehrenden Gottheit entsprechenden Kleidungsstücke, die beim Cultus angelegt werden mussten, vgl. oben Bd. II. p. 440, unten p. 638, Anmk. 78. u. Anmk. 102. zu Text Nr. IV. Gewisse von den Griechen in schwarzen Anzügen gefeierte Feste erwähnt Dionys. Halicarn. II. 19. — Ueber die schwarze Farbe dieser bei der Verehrung des Saturn anzulegenden Kleider vgl. oben Bd. II. p. 671, Anmk. 12.

21) Der Gebrauch, beim Gottesdienst Zweige in der Hand zu halten, ist sehr alt und kommt schon bei Homer vor, besonders aber wurden sehr oft Olivenzweige bei verschiedenen religiösen Feierlichkeiten in der Hand getragen; s. Fabretti, de aquis et aquaduct. in Graev. Thesaur. antiq. Rom. t. IV. p. 1729. Hermann, Antiq. II. p. 315. Hildebrand in Apulej. I. p. 1052 u. Palmblad, über griechische Myst. in Jahns Arch. Supplbd. XI. 1845, p. 286; vgl. auch Ezech. VIII. 17. und die neuern Commentatoren z. d. St. Dass die Parsen noch jetzt einen heiligen Zweig in der Hand beim Gottesdienst halten, ist bekannt.

22) Damit soll hier gesagt sein, dass der Tempel nicht den Planeten selbst, sondern dem demselben innewohnenden Geiste geweiht sei, eine Idee, die bei Schahrastânî und Andern öfters ausgesprochen wird; vgl. oben Bd. I. p. 734. ib. Anmk. 2. u. unten Anmk. 39. zu Text Nr. IV.

23) Statt مسنن des Cod. P. hat Cod. H. مسن, was wohl richtiger ist. — Der alte zahnlose Stier soll wohl dem alten Saturn entsprechen. — حلف, welches blos Cod. P. hat, giebt keinen Sinn und wir glauben حلق, geschoren, lesen zu müssen. Bekanntlich wurden stets dem Opferthiere unmittelbar vor dessen Opferung einige Haare von der Stirne abgeschoren. Es ist aber auch möglich, dass man das Opferthier durch dieses Abscheren des Haares mit einer Glatze versehen wollte, um jenes dadurch dem alten Saturn ähnlich zu machen.

24) Vgl. das was wir oben Bd. II. p. 89 ff. Anmk. 59. über das Brandopfer im heidnischen Cultus gesagt haben, nur ist uns von dieser Art, das Opferthier zu verbrennen, kein Analogon bekannt.

25) In den folgenden §§. wird immer an den Stellen, wo die Gebetformel angeführt wird, der Ausdruck كلام معناه gebraucht, nur in dem §. 7., wo vom Tempel des Mercur gehandelt wird, steht blos ويقولون (s. oben Bd. II. p. 387. 389. 391. 393. 395 u. 397. — Die Lesart ترجمته statt معناه hat Cod. H. nur hier.

26) Der Planet Saturn wurde bekanntlich als ein unheilbringendes Gestirn angesehen; s. unter Andern Qazwînî l. c. p. ٢٧ u. vgl. oben Bd. II. p. 275 ff. Anmk. 335.

27) Vgl. oben Anmk. 23. Dass einer jeden Gottheit nur das derselben Entsprechende geopfert werden durfte, ist oben Bd. I. p. 737 ff. nachgewiesen worden.

28) Man dachte sich also den bösen Saturn von bösen Geistern umgeben, eine natürliche Anschauung, die nicht ohne Analogie ist; vgl. oben Bd. II. p. 387 und die Ἐλωείμ des Ἦλ oder die Κρονιοὶ des Κρόνος im Sanchonj. p. 28. — Ueber den Saturndienst der persischen Sipâsiân (s. oben Bd. II. p. 668) wird im Dabistân (I. p. 35 f.) Folgendes berichtet: «It is stated in the *Akhtaristán*, that the image of the regent Saturn was cut out of *black* stone, in a humane shape, with a ape-like head; his body like a man's, with a hog's tail, *and a crown on his head*; in the right hand a sieve; in the left a serpent. His temple was also of *black stone*, at his officiating ministers were negroes, Abyssinians and persons of *black* complexions: they wore blue garments, and on their fingers rings of iron: they offerd up storax and such like perfumes, and generally dressed and offered up pungent viands; they administered myrobalam, also similar gums and drugs. Villagers and husbandmen who had left their abodes, nobles, doctors, anchorites, mathemacians, enchanters, soothsayers and persons

of that description lived in the vicinity of this temple, where these sciences were thaught, and their maintenance allowed them: they first paid adoration in the temple and ofterwards waited on the king. All persons ranked among the servants of the regent Saturn were presented to the king through the medium of the chiefs and officers of this temple, who were always selected from the greatest families in *Iran*.

§. 3.

29) Damit ist wohl gesagt, dass die drei Wände des Tempels nicht senkrecht standen, sondern dass sie in schräger Richtung aufwärts aufgeführt waren und zwar so, dass der Tempel, ganz spitz auslaufend, nicht blos seiner Höhe, sondern auch seiner Breite nach ein Dreieck bildete.

30) Die Bedeutung des Wortes المسنية, welches blos Cod. P. hat, ist mir hier nicht klar; heisst vielleicht الخضر المسنية, hochgrün, d. h. dunkelgrün?

31) Die Farbe des Jupiter ist grün; vgl. Bethem l. c. p. 110, oben Bd. II. p. 658. 671, Anmk. 12. u. unten p. 677, Anmk. 44.

32) Vgl. oben l. c. p. 672 f., Anmk. 15.

33) Vgl. oben l. c. p. 411 u. 672 f..

34) Eine eigenthümliche Erscheinung, wofür man wenig Analoges anführen kann.

35) Im 65. Cap. des Morûg' eds-Dsahab von Mas'ûdî — überschrieben: ذكر الاخبار عن بيوت النيران وغيرها الخ — heisst es im Cod. des as. Mus. Nr. 505, *b*. fol. 246, *a*. f. von der grossen Moschee von Damascus: وقد كان مسجد دمسق قبل ظهر النصرانية هيكلا عظيما فيه التماثيل والاصنام على منابرة تماثيل منصوبة وقد كان بنى على المشترى وطالع سعد ثم ظهرت النصرانية فجعلته كنيسة ثم ظهر الاسلام فجعله مسجدا الخ. Vgl. oben Bd. II. p. 516. 546, §. 1. p. 548, §. 4. p. 552, §. 9. — Ueber 'Geirûn ben Sa'ad vgl. Sylv. de Sacy, Relat. de l'Egypte etc. p. 443 ff.

36) S. das Nähere über die Culminationspunkte eines jeden Planeten und über die astrologische und religiöse Bedeutung derselben Sext. Emp. adv. Astrol. p. 343 f. Hyde de relig. vet. Pers. p. 124 f. ed. alt., Stanley, hist. phil. p. 1139 f. u. oben Bd. II. p. 500 u. 525.

37) Vgl. oben Bd. II. p. 674, Anmk. 20.

38) الابهل muss es im Text heissen, statt الابهال, das ein Druckfehler ist. — Ueber die Bedeutung dieses Wortes s. Meninski und Freitag s. v. u. vgl. Movers Phön. I. p. 575.

39) Ueber die Bedeutung der Cypresse im heidnischen Cultus des Orients vgl. Münter, Relig der Babyl. p. 115. Movers l. c. p. 575 f. 579. Böttiger, Ideen etc. p. 239 und Lajard, in den Nouvell. Ann. de l'Inst. archéol. vol. XIX. — Ueber Schnüre aus Früchten bei religiösen Handlungen s. Creuzer, Symb. IV. p. 93, ed. 3. Hermann l. c. p. 316 u. 317, Anmk. 17. u. vgl. oben Bd. I. p. 384.

40) Die Lesart der Codd. P. u. H. ist offenbar richtiger; denn sicherlich musste die جارية das Epitheton بكر haben. Vgl. Herodot. I. 181.

41) بالمال, das nur Cod. P. vor بالبر einschiebt, giebt hier gar keinen passenden Sinn, wesshalb wir es in den Text nicht aufgenommen haben.

42) Jupiter galt bekanntlich als ein glückbringendes Gestirn; vgl. unter Andern Jul. Firm. l. c. II. 10. Bethem l. c. u. Qazwînî l. c. p. ٢٩

43) D. h. und also dir ähnlich ist; vgl. oben Bd. II. p. 675, Anmk. 27.

44) Vgl. oben l. c. p. 675, Anmk. 28. — Der Jupiterdienst der Sipâsiân (vgl. oben l. c. p. 668) wird im Dabistân (I. p. 36 f.) auf folgende Weise beschrieben: «The image of the regent *Hormuzd* (Jupiter) was of an earthy color, in the shape of as a man, with a vulture's face (vgl. ib. p. 36, Anmk. 1.; auf dem oben Bd. II. p. 662 erwähnten Abraxas findet sich auch eine Figur mit einem Geierkopf, die vielleicht den Jupiter darstellt): on his head a crown, or which were the faces of a cock (vgl. oben Bd. II. p. 87 f. Anmk. 58. p. 410, §. 14. p. 617, §. 2. u. p. 636, §. 27.) and a dragon; in the right hand a turban; in the left a crystal ever. The ministers of this temple were of a terrene hue, dressed in yellow and white; they wore rings of silver and signets of cornelian; the incense consisted of laurel-borries and such like; the viands prepared by them were sweet. Learned men, judges, imâns, eminent vizirs, distinguished men, nobles, magistrates and scribes dwelt in the street attached to this temple, where they devoted themselves to their peculiar pursuits, but principally giving themselves up to the science of theology». Vgl. Reinaud, Monumens etc. II. p. 382.

§. 4.

45) Vgl. oben Bd. II. p. 638 f. Anmk. 10.

46) Die Farbe des Kriegsgottes Mars ist natürlich roth; s. Jul. Firm. l. c. l. 1. Bethem l. c. u. vgl. oben Bd. II. p. 658.

47) Waffen dem Kriegsgotte entsprechend; vgl. Anmk. 50.

48) Vgl. oben Bd. II. p. 672 f., Anmk. 15.

49) Vgl. oben l. c. p. 411 u. 659 f.

50) Auf Münzen von verschiedenen Städten an den Küsten des schwarzen Meeres und in dessen Nähe, wo überall der Einfluss assyrischer Culte sich geltend machte, findet man eine Figur mit einem abgehauenen Menschenkopf in der Linken und einer Harpe oder einem Messer in der Rechten dargestellt; so z. B. auf Münzen von Sinope (vgl. Zeitschr. d. deutsch. m. Gesellsch. IX. p. 89), Amastris, Cabira, Comana und Iconium. Diese Figur stellt aller Wahrscheinlichkeit nach den Mars dar (vgl. Movers, Phön. I. p. 422 f.) Wir erinnern noch hier an die Marmorstatue der Galleria Giustiniani (t. I. Nr. 59.), wo ein Mann mit einem abgehauenen Kopfe in der Linken und mit einem Messer in der Rechten dargestellt wird und welche Statue Panoffka, wie es uns scheint, auf eine etwas gewaltsame Weise zum Apollo Deiradiotes machen will (s. Abh. der Berl. Akad. hist.-philol. Theil, aus dem Jahre 1854, p. 562 ff. u. ib. Taf. II, 4; vgl. ib. Fig. 6. u. Böttiger, kl. Schriften p. 58. XVII.) Diese Darstellung des Mars findet sich auch in den Fundgr. des Or. I. Taf. I. Bd. II. p. 100, bei Reinaud, Monum. etc. pl. X. vgl. ib. p. 381, bei Lanci l. c. III. Tav. I. 1. II. 2. vgl. ib. III. 5. IV. 1. V. 1. VI. 1. VII. 5. u. den Zodiacus daselbst u. IX. A. B. C. vgl. auch oben Bd. II. p. 663; vgl. ferner Plutarch. quaest. Rom. c. 97, wo berichtet wird, dass der Altar des Mars in Rom mit Blut bestrichen war.

51) Vgl. oben p. 676, Anmk. 36.

52) اغبس des Cod. H. giebt hier einen bessern Sinn als اغشى der Codd. P. u. P. M. A.

53) Es ist mir unbekannt, was mit diesen ابواب, Pforten, das übrigens nur Cod. P. hat, gemeint ist. — Vgl. oben Bd. II. p. 19 ff. u. p. 667.

54) Auf eine ähnliche Weise wird Ares oft in der Iliad. angesprochen; s. ib. III. 31. V. 891. u. s. w. u. vgl. Philostr. vit. Apoll. VI. 11 in fin. Jul. Firm. l. c. I. 1. II. 10. u. Bethem l. c. p. 110 f.

55) Vgl. oben Bd. II. p. 675, Anmk. 27.

56) Vgl. oben l. c. p. 21. 150 ff. u. 667. — Ueber den Cultus des Mars bei den Sipâsiân wird im Dabistân (I. p. 37) Folgendes berichtet: «The temple of the regent *Bahram* (Mars) and his image were of *red* stone: he was represented in a human form, wearing on his head a *red* crown: his right hand was of the *same color* and hanging down: his left, yellow and raised up: in the right was a blood-stained *sword*, and an iron verge in the left. The ministers of this temple were dressed in *red* garments; his attendants were Turks with rings of copper on their hands; the fumigations made before him consisted of sandaracha and such like; the viands used here were bitter. Princes, champions, soldiers, military men, and Turks dwelt in his street. Persons of this description, through the agency of the directors of the temple, were admitted to the king's presence. The bestowers of charity dwelt in the vicinity of this temple; capital punishements were here inflicted, and the prison for criminals was also in that street». Vgl. ib. p. 46 f.

57) Die Lesart صور ist offenbar richtiger als سابور; vgl. oben Bd. II. p. 516, wo gleichfalls von einem Marstempel in Tyrus am Ufer des Meeres die Rede ist; vgl. auch oben l. c. p. 650. — Zu dieser Stelle bemerkte Hr. Prof. Movers in einem an mich gerichteten Schreiben vom 8. Juni 1852 Folgendes: «Der Tempel des Mars auf dem Gestade von Tyrus scheint der Heraclestempel auf dem Continent gewesen zu sein, da die Araber alle Götter der Alten zu Planeten machen, so musste ihnen der tyrische Heracles oder Baal-Chammon zum Mars werden».

58) «S. 390, bemerkt Movers in demselben Schreiben, scheint die Angabe, dass schon vor Salomo ein Heiligthum des Mars in Jerusalem, nämlich auf dem Berge Morijah, gewesen sei, auf einer Tradition zu beruhen, wovon sich Spuren in einer apokryphischen Sage bei Athanasius, mitgetheilt von Fabricius Cod. Pseudepigr. vet. Test. I. p. 314, erhalten haben, wonach in Salem ein Molochheiligthum gewesen wäre. Mars und Tammûz werden hier identificirt, wie bei Assemanni Bibl. Orient. II. p. 400 [not. 1.], vgl. Phön. II, 2. S. 301. 296». Ich kann hier mit meinem verehrten Lehrer nicht übereinstimmen; denn dieser Angabe des Dimeschqî scheint etwas Anderes zu Grunde zu liegen, als die von Hrn. Prof. Movers ausgesprochene Vermuthung. Dimeschqî berichtet nämlich im 1. Capitel des 7. Buches (im Ms. des asiat. Mus. Nr. 591, fol. 87, *b*.), dass die Bewohner des Landes صين الصين im äussersten Osten Götzendiener

wären und ein goldnes Götzenbild hätten, den sie Tammûz nennen. Von diesem Götzenbilde, berichtet Dimeschqi ferner, behaupten sie, dass ihm ein Tempel in Jerusalem gewidmet war und dass in der Tôrah seiner Erwähnung geschieht. (Wir theilen hier diese Stelle nach dem Cod. M. A. ohne alle Veränderungen mit: .... بلاد صين

الصين الواغلة فى الجنوب خلف خطّ الأستواء وهى مدينة صينيّة المصر

الجامع وهى على ساحل بحر الصنف والحيط بها ملك خمران ومستقرّ الملكة

واهلها كفّار يعبدون الاصنام ويعظمون صنما منها مُصاغا بالزهب يسمّونه

تموز ويقولون انه غرس روحانية الشمس ويزعمون ان له بيتًا باقصى

وسط الارض يعنون بزلك بيت المقدس وان على بيت المقدس سبعة

اسوار .... ويقولون ان فى التوراة اسم هزا الاصنام وقد كزبوا) In

diesem Lande wohnten nach Dimeschqi (l. c. fol. 88, *a.*) viele Christen und Mohammedaner und jene Heiden konnten also wissen, dass der Name Tammûz in der Bibel vorkommt und dass diese Gottheit von den götzendienerischen Israëliten in Jerusalem verehrt wurde. Es könnte also sein, dass jene Heiden nur desshalb ihren Götzen mit einem biblischen identificirten, um dadurch ihre mohammedanischen Mitbürger mit sich einigermassen auszusöhnen, wie auch die Inder in Multân auf eine ähnliche Weise verfuhren (vgl. oben Bd. I. p. 648). Vielleicht beruht unsere Nachricht Dimeschqi's auf der eben hier angeführten Mittheilung desselben. Es ist aber auch möglich, dass die Mittheilung Dimeschqi's über den Tempel des Tammûz in Jerusalem von den harrânischen Ssabiern herrührt, welche den Tammûz besonders verehrten (s. oben Bd. II. p. 27 u. 607) und es gleichfalls wissen konnten, dass der Tammûz in der That in Jerusalem zu einer gewissen Zeit verehrt wurde (s. Ezech. VIII. 14.); jene Behauptung aber brachten sie nur desshalb vor, um sich mit der heiligen Stadt in Verbindung zu setzen, wie sie dies mit der Bibel zu thun sich bemühten (vgl. oben Bd. I. p. 260 u. 624 ff.). Vgl. über die hier erwähnte Nachricht des Dimeschqi oben Bd. II. p. 542. Es darf übrinicht unbemerkt bleiben, dass auch Mas'ûdî (l. c. fol. 240, *a.*) die Nachricht mittheilt, dass es einst in Jerusalem einen heidnischen Tempel der Griechen gab, welcher nach der Behauptung der Magier von Dhohâk erbaut worden sein soll; vgl. Schahr. l. c. II. p. ٢٨٣

u. Haarbr. l. c. II. p. 117, der dasselbe mittheilt ohne aber Mas'ûdi zu nennen.

§. 5.

59) Vgl. oben Bd. II. p 367. 446, §. 36. u. p. 609.

60) Vgl. Bethem l. c. p. 111 u. oben l. c. p. 658.

61) Vgl. oben l. c. p. 672 f., Anmk. 15.

62) Von Elagabalus berichtet Dio Cassius (LXXIX. 12.), dass er den Sonnengott in einem goldenen Standbilde aufstellte und mit vielfältigem Schmucke behing. Das Standbitd des Belus in Babylon war bekanntlich gleichfalls aus Gold (s. Herod. I. 183. u. Diod. II. 9). Der Sonnengott Baal-Chamon hatte sowohl in Phönizien als auch in Carthago wenigstens einen goldenen Bart. Vgl. die oben Bd. II. p. 659 angeführte Stelle aus Macrobius. Auch Maimonides kannte eine Darstellung des Sonnengottes, wie dieser als gekrönter König auf einem Wagen sass (vgl. Lanci l. c. III. Tav. IX. 2. u. 4). In der oben (Bd. II. p. 659 f.) angeführten Stelle aus Philostratus (v. Apoll. II. 24.) heisst es, dass das Bildniss des Sonnengottes in Taxila aus Perlen zusammengesetzt sei. — Auch im Occident scheint man die Standbilder des Sonnengottes nicht ohne Absicht mit Gold geschmückt zu haben; vgl. Schlegel, über die Sprache und Weisheit der Inder p. 303, Creuzer, Symb. I. p. 98 f. u. oben Bd. II. p 673, Anmk. 16.

63) Nach der Lesart des Cod. M. A. muss es heissen: «...Stein und zusammengesetztem Metall».

64) Man wird an die Standbilder der ägyptischen Könige erinnert, welche ägyptische Priester Herodot zeigten.

65) Vgl. oben Bd. II. p. 676, Anmk. 36.

66) ند, Ned, ist ein persisches Wort und bedeutet nach Freitag s. v. «Odoramentum ex ambaro, musco et ligno ogallocho compositum, *aliis* ambarum».

67) Wir sind nicht ganz überzeugt, ob wir den richtigen Sinn der Wortè ذو الحيوة السارية erfasst haben. Ob mit dieser universellen Seele die *anima mundi* gemeint ist, ist uns zweifelhaft; denn es ist möglich, dass die Sonne selbst, als belebendes und lebenspendendes Princip, für die universelle Seele angesehen wird. — Ueber die Verehrung der Sonne bei den Sipâsiân wird im Dabistân (I. p. 38) Folgendes berichtet: «The image of the world-enlightening solar regent was the largest of the idols; his dome was built of *gold-plated* briks: the in-

terior inlaid with rubies, diamonds, cornelian and such like. The image of the Great Light was formed of burnisched *gold*, in the likeness of a man with two heads, on each of which was a precious *crown* set with rubies; and in each diadem were seven *sàrùn* or peaks. He was seated on a powerfull steed; his face resembling that of a man, but he had a dragon's tail; in the right hand a rod of gold, a collar of diamonds around his neck. The ministers of this temple were dressed in yellow robes of *gold* tissue, and a girdle set with rubies, diamonds, and other solar stones: the fumigations consisted of sandal wood and such like: they generally served up acid viands. In his quarter were the families of kings and emperors, chiefs, men of might, nobles, chieftoins, governors, rulers of countries, and men of science: visitors of this description were introduced to the king by the chiefs of the temple». Vgl. Reinaud, Mém. sur l'Inde p. 248 ff. u. dessen Monumens etc. p. 384 u. 378.

68) Im معجم البلدان des Jâqût (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 591) heisst es gleichfalls nach Abû-'l-'Hasan ben Ibrahîm el-Missrî, dass 'Ain-Schems ein Sonnentempel war. Eine ausführliche Notiz über 'Ain-Schems theilt Sojûthî in seinem 'Hosn el-Mohadherah (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 525, fol. 23, *b*.) nach dem مباهج الفكر des Mohammed ben 'Abdallah mit; vgl. über 'Ain-Schems Marâssid II. p. ٢٩٩, Moschtarik s. v. p. ٣٢١, Abûlfedâ, Geogr. ed. Reinaud et Slane p. ١١٨ f. Reinaud's Uebers. II. 1, p. 165 f. u. Edrîsîs Geogr. von Jaubert I. p. 301. 306 f. u. 328.

§. 6.

69) Vgl. oben Bd. II. p. 639, Anmk. 11.

70) Vgl. ib. p. 658.

71) Wie die Venus dargestellt wurde, ist nicht angegeben, aber in den spätern Darstellungen dieses Planeten (in den Fundgr. des Or. I. Taf. 1. II. p. 100, bei Reinaud, Monum. II. pl. X. vgl. ib. p. 382 f. u. bei Lanci l. c. III. Tav. I. 2. 7. II. 2. 7. III. 7. V. 2. VI. 4. VII. *c*. ib. den Zodiacus u. IX. A. B. C.) wird derselbe immer mit einem musikalischen Instrument abgebildet.

72) Vgl. oben Bd. II. p. 660 u. 672 f. Anmk. 15.

73) Dass der Hauptsitz der Verehrung der syrischen Gottheit in Hierapolis war, ist hinlänglich bekannt; vgl. oben l. c. p. 516 u. 650.

74) طبطلة ist wahrscheinlich aus طليطلة, Toledo, corrumpirt;

vgl. Abûlf. Geogr. texte Ar. p. ١٧٩ u. trad. II. 1. p. 255; vgl. auch die folg. Anmk.

75) Der Name قلونطرة kann offenbar nicht anders als Cleopatra gelesen werden. — Ueber die Verehrung des Planeten Venus im südlichen Spanien zur Zeit der Römer vgl. Movers, Phön. II. 2, p. 651 f. Edrîsî erwähnt einen Ort in Spanien, den er هيكل الزهرة, *templum veneris* nennt; Jaubert bemerkt dabei in Parenthese (II. p. 12): «le temple de Venus ou le cap de Creuz près Callioure». Abûlfedâ spricht von den Pyrenäen und bemerkt dabei: auf diesem Berge befindet sich هيكل الزهرة, der Tempel der Venus (p. ٩٩, Uebers. II. 2, p. 85). Unter dem Schlagworte هيكل الزهرة (p. ١٨٣, Uebers. l. c. p. 261) bemerkt er: «Ce lieu est ainsi nommé à cause du culte pratiqué par les habitants du pays, antérieurement au christianisme». Reinaud nennt den Ort, welchen Abûlfedâ هيكل الزهرة schreibt, *Porte-Vendres*, und bemerkt dabei: «chez les Romains *Templum Veneris*», eigentlich Portus Veneris.

76) Vgl. oben Bd. II. p. 676, Anmk. 36.

77) Das Herumtragen der Idole in einer Art von Procession war im Heidenthum, besonders aber im Orient, allgemein verbreitete Sitte; vgl. Jesaias XLVI. 7. u. Layard, Nineveh at its rem. Fig. 81. der deutschen Ausgabe.

78) Die Priester der syrischen Göttin zu Hierapolis trugen weisse Kleider (Lucian. de Dea Syr. c. 41). Bei der Procession zu Ehren der Demeter Chthonia in Hermione trugen alle Theilnehmer gleichfalls weisse Kleider (s. Pausan. II. 35, 4.); vgl. oben Bd. II. p. 674, Anmk. 20.

79) عيدان heisst nach Meninski: *procerae palmae* und als Pl. von عود nach Freitag: lignum aloë; vgl. Apulej. Metam. XI. 10, p. 1022, ed. Hildebr. Bd. I. u. die Note dieses Herausgebers z. St.; vgl. auch oben Bd. II. p. 677, Anmk. 39.

80) Nach dem Zusammenhange ist hier, wie wir glauben, «ausgelassen» die passendste Bedeutung für ماجنة.

81) Vgl. den Schluss dieses §.

82) Nach einer alten Lehre der Chaldäer und Aegypter steht der Planet Venus mit den beiden Zeichen des Thierkreises, Stier und Wage, in Verbindung. Auf vielen Münzen und Zodiacalbildern wird

auch der Planet Venus in Verbindung mit den erwähnten beiden Zeichen des Thierkreises dargestellt; s. Julius Firmic. Materm. Astr. II. 11. Sext. Empir. adv. Astrol. p. 343, Macrob. somn. Scipion. I. 21. Porphyr. de antr. Nymp. c. 21 f. Barthélemy, Mém. de l'Acad. des Inscr. et bell. lett. t. 41. p. 501 ff. Reinaud, Monumens II. p. 413 u. ib. pl. X. dessen Expl. des cinq Méd. etc. p. 34 f. Mionnet l. c. VI. p. 238, Nr. 1608 u. p. 239, Nr. 1615 u. Lanci l. c. III. Tav. I. 2. 7. II. 2. 7. VII den Zodiacus u. IX. A. B. C. D.; vgl. oben II. p. 661 f.

83) Vgl. oben Bd. II. p. 675, Anmk. 27.

84) Ueber die Verehrung der Venus bei den Sipâsiân wird im Dabistân (I. p. 38 f.) Folgendes berichtet: «The exterior of *Nahid's* (Venus) temple was of white marble and the interior of crystal: the form of the idol was that of a red man, wearing a sevenpeaked crown on the head: in the right hand a flask ef oil, and in the left a comb: before him was burnt saffron and such like; *his ministers were clad in white*, fine robs, and wore pearl-studded crowns, and diamond rings of on their fingers. Men were not permitted to enter this temple at night. Matrons and their daughters performed the necessary offices and service, except on the night of the king's going there, as then no females approached, but men only had access to it. Here the ministering attendants served up rich viands. Ladies of the highest rank, practising austerities, worshippers of God, belonging to the place or who came from a distance, goldsmiths, painters and musicians dwelt around this temple, through the chiefs and directors of which they were presented to the king: but the women and ladies of rank were introduced to the queen by the female directresses of the temple.

85) Dem Abû-'l-Haul, d. h. der grossen ägyptischen Sphinx, widmet Maqrîzî ein ganzes Capitel seines كتاب المواعظ und auch Sojûthî spricht davon l. c. fol. 22. *b.* ziemlich ausführlich, wo er auch eine Etymologie des arabischen Wortes ابو الهول mittheilt; vgl. bes. Langlès' Noten zu Nordens Voyage t. III. p. 332 ff. Dass die Sphinx ein Bild der Venus sei, ist jedenfalls eine von den Mohammedanern ausgeheckte archäologische Combination. Die Worte von والاطلال — وتزعم scheinen nicht an der rechten Stelle zu stehen; denn dieser Satz zerreist gänzlich den Zusammenhang und die Lesarten der Codd. H. u. P. zeigen deutlich, dass dieser Satz an einer andern Stelle stehen muss. — In der Uebersetzung von Abûlfedâ's

Geogr. von Reinaud (II. 1, p. 261, not. 2.) hat derselbe diesen §. im Auszuge übersetzt; unsere Uebersetzung dieses §. stimmt aber nicht überall mit der Reinaud's überein.

86) Vgl. Jul. Firm. l. c. II. 10, p. 23 u. Bethem l. c. p. 111.

§. 7.

87) Vgl. oben Bd. II. p. 639, Anmk. 12.

88) Die Bedeutung der Worte نجيلة منشورة ist uns nicht ganz klar; vielleicht heisst hier منشورة aufgerollt. — Wie der Planet Mercur selbst hier dargestellt wurde, ist nicht angegeben; aber auf spätern Darstellungen wurde er mit einer Rolle auf den Knien abgebildet; s. Fundgr. des Or. I. Taf. I. Bd. II. p. 100, Reinaud, Monum. II. pl. X. u. ib. p. 381 f. u. Lanci l. c. III. Tav. VII den Zodiacus u. vgl. oben Bd. II. p. 672, Anmk. 14.

89) Vgl. oben Bd. II. p. 516.

90) Von diesem Tempel spricht auch Mas'ûdî in seinem Morûg' eds-Dsahab (s. oben l. c. p. 650) und Schahrastânî l. c. II. p. ٤٣٢, bei Haarbr. II. p. 336 f. Ib. heisst dieser König كورسان.

91) Vgl. oben Bd. II. p. 672 f., Anmk. 15.

92) Es lässt sich nicht entscheiden, welche Lesart hier die richtige ist; bei den Rabbinen wird der Mercur schlechthin כוכב genannt; dieselben nennen ihn aber auch gleichzeitig ספרא דחמה, den Schreiber der Sonne (s. Tract. Sabbat, fol. 156, *a.*). Auch die Mendaïten nennen ihn ספרא וחכימא, *scriba et sapiens*. In Maqrîzî's كتاب المواعظ (Ms. des Sch. Thanthâwî fol. 6, *b.*) heisst es von ihm: وهو النافذ في كل الامور ولذلك يقال له الكاتب. — Die Rolle des Hermes im Occident und in Aegypten ist bekannt (vgl. oben Bd. I. p. 783 ff.).

93) Vgl. oben Bd. II. p. 676, Anmk. 36.

94-95) Vgl. die Anmk. 92. u. oben l. c. p. 675, Anmk. 27.

96) Vgl. oben l. c. p. 393.

97) Vgl. Rufinus, hist. eccles. II, 23., wo es von dem berühmten Serapisbild in Alexandrien heisst, dass es *ex omnibus generibus metallorum lignorumque* verfertigt wurde, wobei man auch magnetische Steine gebrauchte. — Die grossen Götzenbilder waren inwendig fast immer hohl und Lucian (Gall. c. 24.) macht sich über die colos-

salen Idole lustig, die inwendig hohl und voll Sparren und Mäuse sind. Wahrscheinlich wurde hier desshalb Quecksilber in die Höhlung gegossen, um vermittelst desselben gewisse Kunststücke zu machen, durch welche die heidnischen Priester auf das Volk zur Erreichung persönlicher Zwecke zu wirken suchten; vgl. oben Bd. II. p. 332. 339 u. 370 f. — Ueber die Verehrung des Mercur bei den Sipâsiân wird im Dabistân (I. p. 39 f.) Folgendes berichtet: «The dome and image of the regent *Tir* (Mercur) was of blue stone; his body that of a fish, with a boar's face: one arm black, the other white; on his head a crown: he had a tail like that of a fish; in his right hand a *pen*, and in the left an inkhorn. The substances burnt in this temple were gum mastic and the like. His ministers were clad in blue, wearing on their fingers rings of gold. At their feasts they served up acidulous viands. Vizirs, philosophers, astrologers, physicians, farriers, accountants, revenue-collectors, ministers, secretaries, merchants, architects, tailors, *fine writers* and such like, were stationed there, and through the agency of the directors of the temple, had access to the king: the knowledge requisite for such sciences and pursuits was also communicated there.

§. 8.

98) Vgl. oben Bd. II. p. 367.

99) S. oben l. c. p. 411 u. 659.

100) Vgl. ib. u. p. 672 f., Anmk. 15.

101) Es kann nicht zweifelhaft sein, dass hier منوجهر gelesen werden muss, da die hier mitgetheilte Nachricht über den Tempel Kûbehâr auch bei andern Schriftstellern vorkommt, wo der König منوجهر genannt wird ('Hamzah Issfahânî schreibt diesen Namen منوشجهر, s. Annal. p. ٣٣ et pass.); eben so wenig ist die Lesart كوبهار zweifelhaft; vgl. die folg. Anmk.

102) Dasselbe theilt Mas'ûdî an der oben (II. p. 650) angeführten Stelle mit, und diese Nachricht über den Ursprung der Barmakiden findet man bei vielen mohammedanischen Historikern und Biographen; vgl. Schahrastânî l. c. II. p. ۱۳۴ f. u. Haarbrücker l. c. II. p. 336.

103) Die Worte ولم يزل عامرا müssen wohl übersetzt werden: «Dieser Tempel hörte nicht auf bewohnt zu sein (oder benutzt zu

werden)» u. s. w. Vgl. über diese Nachricht des Dimeschqî oben Bd. I. p. 405 f. u. 667 f. — Bei Dimeschqî folgt hier eine Nachricht über eine Pehlewi-Inschrift, welche auf der Pforte des Tempels angebracht war, und welche von Bijûrâsif herrührte; der Anfang dieser Stelle lautet: وكان مكتوب على بابه بالفهلويّة الخ. Man hüte sich aber diese Nachricht auf den Mondtempel in Harrân zu beziehen; denn bei Mas'ûdî findet sich diese Nachricht an der oben (Bd. II. p. 650) angeführten Stelle wörtlich wieder, wo es aber ausdrücklich heisst, dass jene Pehlewi-Inschrift sich auf der Pforte des zuerst erwähnten Tempels in Balch befand. Die erwähnte Nachricht des Dimeschqî über jene Inschrift steht also an einer falschen Stelle und gehört vor die Nachricht über den Mondtempel in Harrân.

104) Vgl. oben l. c. p. 676, Anmk. 36.

105) شبك الصيد heisst Jägerschlingen und nicht Fischernetze. Man denke hier an die Jägerin Artemis, die eine Mondgottheit ist.

106) Ein Opfer, welches dem Monde ähnlich ist; vgl. oben l. c. p. 675, Anmk. 27.

107) Im Texte steht allerdings nicht ausdrücklich, dass hier von Planeten die Rede ist, da aber die Zahl fünf angegeben ist, so sind hier sicher dieselben gemeint.

108) مربوطا des Cod. H. ist hier sicher richtiger als das مربع مربوطا der Codd. P. u. P. M. As. hinter الصنم; denn offenbar wurden die Pfeile auf das lebende Opfer abgeschossen; dann ist مربع مربوطا an und für sich nicht gut denkbar.

109) Das Idol mit dem Blute des Opferthieres zu bestreichen, ist eine alte heidnische Sitte, die auch bei den vormohammedanischen Arabern vorkam, s. Schahrastânî l. c. II. p. ٣٤٣ u. bei Haarbr. II. p. 352 f. Nach Lucian (de sacrif. c. 13.) wurde der Altar immer mit dem Blute des Opferthieres begossen; vgl. Philostr. vit. Apoll. VI. 20. Sext. Emp. III. c. 24, p. 179. Aelian. V. H. III. 42. u. a. v. St. — Ueber den Mondcultus der Sipâsiân wird im Dâbistân (I. p. 40 f.) Folgendes berichtet: «The temple of the regent *Mah* (Mond) was of a greene stone; his image that of a man seated on a white ox: on his head a diadem in the front of which were three peaks: on the hands were bracelets, and a collar around the neck. In his right hand an amulet of rubies, and in the left a branch of sweet basil: his ministers were clad in green and white, and wore

rings of *silver*. The substances burnt before this image were gum arabic and such like drugs. His attendants served up salted viands. Spies, ambassadors, couriers, news-reporters, voyagers, and the generality of travellers, and such like persons resided in his street, and were presented to the king through the directors of the temple. Beside the peculiar ministers and attendants, there were attached to each temple several royal commisioners and officers, engaged in the execution of the king's orders; and in such matters as were connected with the image in that temple. In the *Khuristar* or ««refectory of each temple»», the board was spread the whole day with various kinds of viands and beverages always ready. No on was repulsed, so that whoever chose partook of them. In like manner, in the quarter adjacent to each temple, was an hospital, where the sick unter the idol's protection were attended by the physician and that hospital. Thus there were also places provided for travellers, who in their arrival in the city repaired to the quarter appropriated to the temple to which they belonged». Vgl. ib. p. 41 die Note von A. Taylor.

110) Vgl. oben Bd. II. p. 647 f..

§. 9.

111) Der grösste Theil dieses §. ist, wie bemerkt, aus Schahrastânî entnommen; vgl. oben Bd. I. p. 734 u. Bd. II. p. 422, §. 9. p. 431. 440 u. die Anmkn. zu diesen Stellen.

112) Vgl. oben Bd. I. p. 635 ff. u. 780 ff.

113) Vgl. oben Bd. I. p. 441 f.

114) Vgl. oben Bd. I. p. 764 ff. u. II. p. 440 f. §. 31 f.

115) Vgl. oben Bd. II. p. 442 f. §. 31. p. 514. 609 ff. §. 5. u. p. 613; vgl. auch Bd. I. p. 717 ff.

116) Dieser Dichter ist uns sonst unbekannt: jedenfalls aber ist er mit dem Dichter Abû-Ja'hja 'Abd-el-Ra'hîm *Ibn Israîl* Ibn Nobâtah nicht identisch; denn dieser starb schon 374 d. H., während der hier erwähnte Dichter ein Zeitgenosse Dimeschqî's war.

117) Das Versmaass ist hier كامل.

118) Der Sinn dieses Verses ist etwas dunkel; jedenfalls aber spielt der Dichter hier auf die oben (Bd. II. p. 442 f. §. 30. u. p. 444, §. 33.) aus Schahrastânî mitgetheilten pantheistischen Lehren der Harrânier an.

119) Das Versmaass ist طويل. — Auch hier wird auf dieselben Lehren der Harrânier angespielt.

120) دايق scheint hier richtiger zu sein als ذايق; denn offenbar wollte hier der mohammedanische Dichter satirisch sein.

121) Vgl. oben Bd. I. p. 258.

§. 10.

122) Auch diese Stelle ist fast wörtlich Schahrastânî entnommen (vgl. oben Bd. II. p. 442 f. §. 30.), und wir haben nach dem Text desselben ارحامها für das wahrscheinlich unrichtige اركانها emendirt.

123) Bei Schahrastânî steht (l. c.) blos فيحصل من ذلك المواليد aber الثلاث kommt bei ihm nicht vor; über diesen Satz überhaupt, wie auch über die drei entstandenen Dinge vgl. oben Bd. I. p. 749 ff. u. bes. die ib. p. 753 angeführte Stelle aus Plato's Timaeus; vgl. ib. Anmk. 2.

124) Wir haben روحين in زوجين nach dem Texte Schahrastânîs geändert; vgl. die folg. Anmk.

125) Diese Stelle ist gleichfalls wörtlich aus Schahrastânî abgeschrieben; vgl. oben Bd. I. p. 764 ff. u. II. p. 443 f. §. 31.

126) Gleichfalls Schahrastânî entnommen; vgl. oben Bd. I. p. 757 ff. u. II. p. 445, §. 33.

127) Es scheint, dass das Suff. ها in حلونها und in dem darauf folgenden وانها sich auf das in dem vorhergehenden Satz erwähnte الكواكب bezieht und auf diese Annahme gründet sich auch unsere Uebersetzung. Das hier Gesagte steht übrigens mit den Mittheilungen Schahrastânîs im Widerspruche, nach denen Gott, nach den Lehren der Ssabier, nur die Intelligenzen geschaffen, die übrige Schöpfung aber nur von diesen herrühre (vgl. oben Bd. I. p. 749 ff.). Vielleicht will Dimeschqî mit dem Ausdruck ومن الصابية eben andeuten, dass dies nicht die Meinung aller Ssabier sei.

128) Diese Bemerkung rührt nicht von Schahrastânî her, so dass sie als eine Expectoration Dimeschqîs anzusehen ist.

§. 11.

129) Vgl. oben Bd. I. p. 259 u. II. p. 448, §. 42 f. p. 453, §. 4. p. 495, §. 1. u. p. 523, §. 1.

130) Es folgt hier eine Beschreibung des grossen Götzentempels in Multân und der in demselben aufgestellten Götzenbilder, von denen die mohammedanischen Schriftsteller öfters sprechen; vgl. Reinaud, Mém. sur l'Inde p. 248 ff.

131) Alle Codd. haben hier بيوراسف, es muss aber wohl بوداسف gelesen werden; vgl. oben Bd. I. p. 207 ff. 781 f. u. 797 ff.

132) Nach Mas'ûdî (im 66. Cap. seines Morûg' eds-Dsahab, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *b*. Bd. I. fol. 249, *a*. f.) lebte Zoroaster nach den Angaben der Magier 280 Jahre vor Alexander von Macedonien, also 516 v. Chr.; demnach müsste Bûdâsp 2316 v. Chr. gelebt haben. Vgl. oben ll. cc. u. II. p. 495, §. 1. u. p. 532, §. 2., wo es heisst, dass die Perser nur 1000 Jahre Anhänger des Ssabismus waren.

133) D. h. zu der Lehre, dass die Behausungen, i. e. die Planeten, die Leiter der Welt sind.

134) Vgl. oben Bd. II. p. 449 f. §. 28. p. 455, §. 7. u. p. 463, §. 16., wo die hier in gedrängter Weise ausgesprochenen Ideen ausführlich behandelt sind.

135) Vgl. ib. p. 414. 441, §. 28. u. p. 458, §. 9. — Diese Stelle über die Chaldäer findet sich auch fast wörtlich bei Abûlfarag', hist. Dyn. p. 42 f. (47).

136) Vgl. oben II. p. 378, §. 13 ff. p. 495, §. 1. p 496, §. 3 f. p. 499, §. 3 ff. u. p. 523, §. 3.

137) Vgl. ib. p. 501, §. 7. u. p. 533, §. 5.

138) Vgl. ib. p. 446 f. §. 41.

139) Dieses bezieht sich auf die Stelle im Corân XXVII. 20 ff.; vgl. Beidhâwî z. St. ed. Fleischer, Bd. II. p. ۴۴ f.

140) وطسم ist hier ein Druckfehler und es muss nach Abûlfarag' (Spec. hist. Arab. p. 4, vgl. ib. p. 134, ed. alt.) وميسم statt ومنسم heissen; vgl. Hyde l. c. p. 128, ed. alt.

141) Nach Cod. H.: «Damit sie Vermittler zwischen uns und Gott seien». Vgl. oben Bd. II. p. 447, §. 39 f.

142) Vgl. ib. p. 408 f. u. 441 f. §. 29.

143) Vgl. Schahrastânî l. c. II. p. ٤٣١, Haarbr. l. c. II. p. 340 u. Abûlf. Spec. hist. Arab. p. 4.

144) Ueber diese euhemerische Ansicht von dem Ursprung des Bilderdienstes vgl. oben Bd. I. p. 211 u. ib. Anmk. 3.

145) Diese Stelle findet sich fast wörtlich im Cod. 541 des as. Mus. fol. 91 (vgl. oben Bd. I. p. 235 u. ib. Anmk. 5.) u. bei Hyde (l. c. p. 130 f. ed. alt.) nach einem persischen Corâncommentar.

§. 12.

146) Dieser §. ist wiederum ein fast wörtlicher Auszug aus Schahrastânî; vgl. oben Bd. II. p. 439 f. §. 28. u. p. 609 f.

147) Vgl. ib. p. 422, §. 9. u. p. 440.

148) Vgl. ib. p. 439 f. §. 28.

149) Vgl. ib. u. die Anmkn. 91—96 z. d. St.

150) Vgl. ib. p. 421 u. 440.

151) Dieser Satz findet sich zwar den Worten nach nicht bei Schahrastânî, wohl aber dem Sinne nach; vgl. ib. p. 422, §. 9. u. p. 430 f. §. 21.; vgl. auch ib. p. 611, §. 5.

152) Fast wörtlich aus Schahrastânî; vgl. ib. p. 421 u. 440 f. §. 28.

§. 13.

153) Wörtlich nach Schahrastânî; vgl. ib. p. 441 f. §. 29.

154) Der Schluss bezieht sich wohl auch auf den unmittelbar vorangehenden Satz, sonst wüsste ich nicht, worauf Dimeschqî sich hier beziehen sollte.

§. 14.

155) Dieser Name muss سوريد gelesen u. Sûreid ausgesprochen werden. In dem كتاب العجايب الكبير (Ms. des asiat. Mus. Nr. 518, fol. 66, *b.*; vgl. oben Bd. I. p. 237, Anmk. 1. u. p. 322, Anmk. 3.) des Ibrahîm ben Wassîf-Schâh wird von سوريد بن سلهوق gesagt, dass er gegen 300 Jahre vor der Fluth gelebt habe und dass er der erste Erbauer der Pyramiden sei. Ungefähr dasselbe sagt auch Maqrîzî an verschiedenen Stellen seines كتاب المواعظ, wo jener König immer deutlich سوريد genannt wird, und ebenso Sojûthî in seinem حسن المحاضرة, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 525, fol. 10, *b.* 24, *b.* 25, *b.* u. 27, *a.*

156) Dieser König wird gleichfalls von Ibr. ben Wassîf-Schâh (l. c. fol. 103, *b.*), von Maqrîzî an vielen Stellen seines كتاب المواعظ und von Sojûthî (l. c. fol. 27, *a.*) erwähnt. Daselbst heisst er aber

fol. 10, *b.* هرجيت u. im Cod. des Sch. Thanthâwi fol. 13. *a.* هوجيت, fol. 22, *b.* einmal مرجت und an der zweiten Stelle مرجيب; die meisten Stellen bei verschiedenen arabischen Schriftstellern aber haben هرجيب.

157) Dieser König wird von Ibr. Ibn Wassîf-Schâh (l. c. fol. 104, *a.*) افروس genannt; ebenso nennt ihn Sojûthî l. c. fol. 10, *b.* Cod. M. A. u. fol. 13, *a.* Cod. Sch. Th. Dagegen wird dieser König ib. in dem Capitel, in welchem von den Pyramiden gehandelt wird, (Cod. M. A. fol. 27, *a.* u. Cod. Sch. Th. fol. 22, *b.* افريبون genannt; vgl. oben Bd. II. p. 617. §. 2. u. Issthachrî von Mordtmann p. 31.

158) S. oben Bd. I. p. 199 f. 638 f. II. p. 528, §. 1. u. p. 617, §. 2. u. Langlès l. c. p. 262, not. 2. p. 275. 277 u. 313, not. 1.!

159) Statt «eine Henne» muss es hier heissen «Hähne». Vgl. oben Bd. I. p. 491 ff. u. II. p. 87 ff. Anmk. 58. p. 266 ff. Anmk. 326. p. 617, §. 2. u. p. 635 f. §. 26 f.

§. 15.

160) Ueber el-'Hadhr (nicht el-'Hadher) vgl. oben Bd. I. p. 440, Edrîsî, ed. Jaubert II. p. 147, Moschtarik p. ١٣٨, s. v. Marâssid I. p. ٣٠٧ f. u. Abûlfed. Geogr p. ٢٨٣ f.; vgl. auch Ritter, Erdkunde Bd. X. p. 128 ff. u. XI. p. 484 ff. Ephraem Syr. identificirt diese Stadt mit dem biblischen כַּלַּח (s. Gen. X. 11. u. Ephr. Syr. Opp. omn. I. p. 58 u. vgl. Assem. B. O. III. 2, p. 709 u. 785). Die syrischen Lexicographen nennen jene Stadt Chethrô, ܚܛܪܐ, und identificiren sie gleichfalls mit der erwähnten biblischen Stadt; vgl. die nächstfolgende Anmerkung.

161) «Ssabisch» ist hier im Sinne von heidnisch gebraucht und man sieht, dass die Kunde von dem berühmten Sonnentempel in Atra, von dem die Alten sprechen (s. oben Bd. I. l. c.), zu den Mohammedanern gelangt war, da dieselben die Beherrscher jener Stadt vorzugsweise für Ssabier ausgaben.

162) Unter 'Gerâmiqah verstanden die arabischen Schriftsteller die Assyrer (vgl. unten p. 697 f., Anmk. 181). *Schâthirûn* oder Sâthirûn (und nicht Schâthrûn) ist der Beiname eines berühmten Fürsten von 'Hadhr, Atra der Alten, den die mohammedanischen Historiker sehr oft erwähnen und dessen Schicksal und Heldenmuth, den er in einem vierjährigen Widerstand gegen den König von Persien

gezeigt hat, von arabischen Dichtern vielfach besungen wurde. Im 65. Capitel des Morûg' des Mas'ûdî, überschrieben: ذكر الاخبار عن بيوت النيران (im Ms. des as. Mus. fol. 244, *b*) erwähnt Mas'ûdî die Stadt el-'Hadhr und bemerkt dabei: وقد كان هذا لحصن للساطرون ابن اسيطرون (استطرون, اسطرون v. l.) ملك السريانيين فى رستاق يقال له اباجر (اباجرد, اناخر v. l.) من بلاد الموصل وقد ذكرونه الشعرآء لعظم ملكه وكثرة جيوشه الخ .... وقد قيل ان النعمن بن المنذر من ولد الساطرون (الشاطرون) يقال هو النعمن بن المنذر ابن امرى القيس بن عمرو بن عدى بن الشاطرون بن اسيطرون (استطرون v. l.) والساطرون (والشاطيرون v. l.) واسيرطرون (اسطيرون, استطرون v. l.) القاب وهم ملوك ملكوا (وهم عرب طللوا v. l.) على السريانيين. Herodian erwähnt (III. 1. u. 11) einen König von Atra, den er *Βαρσήμιος* nennt; dieser König führte also einen syrischen Namen ܒܪ ܫܡܝܐ. Im Mo'ag'g'em el-Boldân des Jâqût (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 591) heisst es gleichfalls (s. v. الحضر): وكان يقال للملك الحضر الساطرون, und Jâqût führt einen Vers an, in dem dieser Name vorkommt. An einer andern Stelle dieses ziemlich ausführlichen Art. heisst es: ويقال ان الحضر بناء الساطرون بن اسطيرون الجرمقى وانه غزى بنى اسرائل فى اربعماية الف فدعا عليه ارمّيا (Jeremias) النبى فهلك هو وجميع اصحابة. In der Universalgeschichte des Ibn Kethîr (vgl. oben Bd. I. p. 264 u. ib. Anmk. 1.) findet sich ein Capitel, welches ausschliesslich vom Sâthirûn von 'Hadhr handelt und zur Ueberschrift: قصة الساطرون صاحب الحضر hat (s. Nicols Catal. der Bodlej. Bibl. II. p. 113). Ibn Challikân spricht gleichfalls von ihm ausführlich (Nr. ٧١٩ ed. W.) u. bemerkt وجاء ذكره فى الشعر كثيرا. Im syrischen Lexicon des Bar-Bahlûl heisst es: [Syriac] صحة المروزى [Syriac] مدينة الطيرهان [Syriac]

«*Coloch* (d. h. כֶּלַח der Genes. 10, 11.) ist Chethra (Atra der Alten) nach dem Lexicon des el-Marwazî; nach Bar-Sarûschweih ist es Chethra des *Santhirû*. Dieser Santhirû war ein Held aus Chethra. Diese Stadt ist mit der Stadt eth-Thîrhân identisch», oder «und dieses (Chethra) ist die Stadt die des eth-Theizân» (vgl. diese Anmerkung weiter unten). Gesenius, der diese Glosse mittheilt (de Bar Alio et Bar-Bahlulo, II. 17., vgl. dessen Vorrede zu seinem Handwörterb. p. XVII f. ed. 1834, wo diese Glosse gleichfalls mitgetheilt ist, wo aber ܣܢܛܪܘ؟ u. ܣܢܛܪ steht), bemerkt, dass Ephraem Syrus gleichfalls כֶּלַח der Genesis durch Chethro erklärt; Gesenius zweifelt aber, ob hier das Chethra in Mesopotamien, oder die gleichnamige Stadt in Assyrien jenseits des Tigris gemeint sei. Assemanni erklärt sich (Bibl. O. III. 2, p. 209) für letzteres u. Gesenius glaubt, dass auch Bar-Bahlûl dieser Meinung ist, da derselbe Chethra mit der Stadt Thîrhân identificirt, welche nach Assemani (ib. p. 785) *Assyriae* urbs et regio est. Gesenius führt aber noch folgende Glosse von Bar-'Alî an: ܟܠܚ ܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܚܛܪܐ ܕܣܢܛܪ ܗܘ ܓܢܒܪܐ ܚܛܪܐ التى عند تكريت على دجلة «*Coloch* ist die Stadt Chethra des Santhir; dieser war ein Heros dieser Stadt, welche bei Tekrît am Tigris liegt», und bemerkt dabei: «Utra sententia vero sit et utra illarum urbium, ut ab altera discernatur, Chetra Santarensis a Santaro (Gesenius schreibt Santar statt Santhir) giganto cognominata sit, *nostro tempore vix definias, cum alia huius traditionis mythive desint*». Es kann aber kaum zweifelhaft sein, dass der Heros Santhirû von Chethra der syrischen Lexicographen mit dem berühmten Sâthirûn, König von 'Hadhr der mohammedanischen Historiker eine Person ist; demnach kann bei Bar-Bahlûl eben so wenig wie bei Bar-'Alî von einer andern Stadt als 'Hadhr, oder Atra, Hatra der Alten, in Mesopotamien die Rede sein. Nur muss ܓܢܒܪܐ nicht durch *gigas* übersetzt und darunter eine alte Mythe gesucht werden, sondern ܓܢܒܪܐ heisst hier einfach der Heros, Held und darunter ist sicher kein Anderer als der viel besungene Sathirûn von 'Hadhr gemeint, der seine Stadt vier Jahre lang gegen Sapores I. vertheidigt hat, und dieselbe nur durch Verrath seiner eignen Tochter verlor. Die Worte وهى مدينة الطيرهان bei Bar-Bahlûl möchten wir in وهى مدينة الطيزان emendiren u. demnach

übersetzen: «Und sie (Chethra) ist die Stadt des Theizân»; denn jener Sâthirûn hiess eigentlich ضيزن, ضيران, welcher Name von den Persern, die kein ض hatten, nach dem Zeugnisse des Jâqût, der sich auf Belâdsorî beruft, طيزان ausgesprochen wurde; s. Mas'ûdî l. c. fol. 245, *a*. f. Ibn Chall. l. c. u. Jaqût l. c. s. v. طيزناباذ, eine Stadt, welche nach Jâqût (ib.) eben jener Sâthirûn zwischen Kûfah und Qâdesiah erbaut und nach sich benannt hat.

Nach Ibn Challikân l. c. ist Sâthirûn ein syrisches Wort und bedeutet «König». Man wird hier unwillkürlich an das hebräische שֹׁטֵר erinnert, welches aber in den bekannten syrischen Dialecten nicht vorkommt. Es geht übrigens aus den mohammedanischen Schriftstellern überhaupt, besonders aber aus der angeführten Stelle des Mas'ûdî hervor, dass Sâthirûn nicht der Name eines einzigen Beherrschers in 'Hadhr war, sondern dass es ein Würdename war, den die Fürsten jener Stadt führten. Unerklärlich bleibt aber die syrische Form ܣܛܪܘܢ oder ܣܛܪܘ, wenigstens sehen wir uns ausser Stand das eingeschobene ܢ zu erklären; vgl. Pocock. l. c. p. 103.

163) Von dem Kampfe des Sâthirûn von 'Hadhr mit einem Sasanidenkönig sprechen, wie bemerkt, viele arabische Schriftsteller, unter Andern auch Jaqût l. c. s. v. الحضر, nur führt Ibn Challikân l. c. eine Meinung an, nach der jener Perserkönig nicht Sapores I., sondern dessen Vater Ardeschîr (Artaxerxes I.) war.

§. 16.

164) Vgl. oben Bd. I. p. 544.

165) Vgl. oben Bd. II. p. 659 f.

166) Vgl. ib. p. 390 u. 681, Anmk. 62.

167) Vgl. ib. p. 396 f.

168) Vgl. ib. p. 383.

169) Es ist uns zweifelhaft, ob نير الروع wirklich so heisst, wie wir es übersetzt haben.

170) Diese Idee hängt natürlich mit der Ansicht von dem Zusammenhange der Planeten mit den verschiedenen Metallen und dem Einflusse der erstern auf die letztern zusammen.

171) Vgl. ib. p. 386.

172) Vgl. ib. p. 392.

173) Vgl. ib. p. 388.

§. 17.

174) Vgl. oben Bd. II. p. 659 f.

§. 18.

175) Vgl. oben Bd. I. p. 801 f. Anmk. 2. u. Bd. II. p. 549 f. u. 553, §. 12.

176) اللوّر scheint ein Fehler zu sein und es soll wahrscheinlich اللرق, heissen; vgl. über diese Conjectur, wie über das in diesem §. Gesagte überhaupt oben Bd. I. p. 405 f. 667 f. u. Bd. II. p. 397.

177) Nicht 'Gellâbî, sondern 'Gullabî, oder richtiger 'Gullâb; vgl. über diesen Fluss oben Bd. I. p. 306 u. ib. Anmk. 9.

§. 19.

178) 'Gabalah ist mit dem alten Byblus identisch (vgl. Movers, Phön. II. 1, p. 103 ff.), und da es verschiedene Städte gab, welche den Namen 'Gabalah führten (s. Moschtarik p. ٩٥ f. u. Marâssid I. p ٢٣٩), so scheinen die Mohammedaner ihr noch einen besondern Beinamen, zur Unterscheidung von den andern Städten gleichen Namens, beigelegt zu haben. Die Lesart ابن الاهيم العساق scheint falsch zu sein, und ich habe Hrn. Prof. Gottwaldt in Kasan, der bei seinem Aufenthalte in St. Petersburg i. J. 1855 Gelegenheit hatte den damals schon gedruckten Text des Dimeschqî zu sehen, die Vermuthung zu verdanken, dass hier ابن الأَيْهَم الغسّانى — eine bekannte Persönlichkeit zur Zeit des Chalîfen 'Omar — zu lesen sei. Nur ist es uns unbekannt, in welcher Beziehung dieser Ibn el-'Aiham zu der Stadt 'Gabalah stand. Sonderbar ist es auch, dass dieser Beiname bei keinem der uns bekannten Geographen, den Moag'g'em el-Boldân des Jâqût nicht ausgenommen, vorkommt. Wenn es aber hier heisst, dass jene Stadt eine 'âditische ist, so soll wohl damit nur gesagt sein, dass sie uralt sei, was wirklich der Fall ist (vgl. Movers l. c. p. 107 f.). Daraus aber, dass die Mohammedaner sie als eine von Ssabiern erbaute Stadt ansehen, kann man, glauben wir, ersehen, dass der Ruf des uralten und berühmten Cultus zu Byblus selbst zu den Bekennern des Islâm gelangt war.

§. 20.

179) Vgl. o. Bd. II. p. 403 f. u. die p. 690, Anmk. 136. angef. Stellen.

§. 21.

180) Sehr viele arab. Schriftsteller lassen Nabîth von Kena'an abstammen; s. Quatremère im Nouv. Journ. As. t. XV. 1835. p. 101 ff. u. oben Bd. I. p. 700 ff.

181) Dass viele arab. Schriftsteller und sogar auch Maimonides Chaldäer u. Kasdäer in zwei Völker spalten, ist offenbar aus der ethnographischen Unwissenheit derselben zu erklären; vgl. Quatrem. l. c. u. o. Bd. II. p. 461, §. 13. u. 465, §. 19. — Wer diese 'Ganbân sind, lässt sich schwer mit Bestimmtheit angeben; nach einer Angabe in dem «Buche über die Agricultur der Nabathäer» aber scheinen sie, eben so wie die Nabathäer, das südliche Mesopotamien vor der Einwanderung der Chaldäer in Babylonien bewohnt zu haben; s. oben Bd. II. p. 606 f. u. vgl. Anmk. 18. z. d. St. u. oben Bd. I. p. 699. — Unter 'Garâmiqah verstehen die Araber die alten Assyrer. Im Capitel ذكر مدينة منف وملوكه des كتاب المواعظ zählt Maqrîzi eine lange Reihe von Königen, die in Memphis herrschten, auf u. bemerkt dann: ثم ثلاثة ملوك من اثور وهم الجرامقة الذين ملكوا الموصل «dann (herrschten daselbst) drei assyrische Könige, und diese (d. h. die Assyrer) sind die 'Garâmiqah, welche Maussil (d. h. Nineveh) beherrschten». Abûlfarag' Barhebraeus bemerkt gleichfalls (hist. Dyn. p. 132): الجرامقة وهم قوم بالموصل اصلهم من الفرس «el-'Garâmiqah ist ein Volk in Maussil, welches von den Persern herstammt». In der bekannten Universalgeschichte des Ibn Chaldûn giebt es ein Cap., welches die Ueberschrift hat: الخبر عن ملوك بابل من النبط والسريانيين وملوك الموصل ونينوى من الجرامقة «Die Geschichte der nabathäischen und syrischen Könige von Babylon und die der 'garâmiqischen von Maussil und Nineveh» (s. Dozy, Catal. II. p. 151). Bei den Arabern hat sich also eine Kunde erhalten, dass die alten Assyrer keine Semiten, sondern Irânier waren. Nach einer Angabe des Jâqût im Mo'ag'g'em el-Boldân (Ms. l. c. s. v. جرمق) ist 'Garmaq eine Stadt (بلد) in Persien, und nach einer daselbst angeführten Mittheilung des Issthachrî liegt 'Garmaq zwi-

schen **Issfahân** u. **Neisâbûr** und umfasst drei Ortschaften. **Jâqût** bemerkt noch daselbst, dass es auch in der Nähe von **Sidon** einen **Wâdî 'Garmaq** giebt (vgl. Marassid I. p. ٢٥٠). **Edrîsî** kennt gleichfalls eine Stadt **'Garmaq** in Persien (s. Edris. ed. Jaub. I. p. 398, vgl. ib. p. 490 u. 492, wo die richtige Lesart wohl خرمق und nicht جرمق ist). **Abûlfedâ** kennt einen Ort in **Chorâsân**, welcher **'Garmaqân** und **Scharmaqân** genannt wird (s. Abûlf. Geogr. p. ٣٥٨ f. u. vgl. ib. p. ٣٨٩ f., wo aber wohl جرمنكان statt حرمنكان zu lesen ist. vgl. auch ib. den Index p. ٥١٧ s. v. جرمقان). Vielleicht finden wir in dem Namen dieser Stadt eine Andeutung über den Ursprung der Assyrer, die auch den Namen **'Garâmiqah** führten. Die syrischen Schriftsteller kennen gleichfalls den Völkernamen ܓܪܡܩܝܐ, **Garmaqojê**, welche darunter ebenfalls einen in **Assyrien** wohnenden Stamm verstehen. Der etwaige Zusammenhang dieses Namens mit ܒܝܬ ܓܪܡܝ, **Bêt-Garmê**, u. ܓܪܡܩܝܐ, mit den in Assyrien wohnenden *Γαραμαῖοι* des Ptolemaeus (I. 12, 5. u. VI. 1, 2.) und mit dem von Herodot (I. 125.) erwähnten persischen Stamm *Γερμάνιοι* verdient, so wie auch das Verhältniss des Namens 'Garâmiqah zu den alten Assyrern überhaupt, einer ernsten Untersuchung unterworfen zu werden, wozu es hier an Raum mangelt; wir begnügen uns daher auf folgende Stellen zu verweisen: Assemanni B. O. II. Dissert. de Monophys. s. v. ܓܪܡܩ, ib. III. 1, p. 168. III. 2, p. 747 ff. Castell. Lexic. Syr. ed. Mich. p. 69 u. 171, Bährs Not. zu Herod. I. 125. in seiner Ausg. von Herod. I. p. 299, u. 'Hamz. Issfah. Ann. p. ٣٥ (25), wo es heisst: فان للتصرف . . . لسان نبط العراق وجرامقة الشام اسان وهما صرحا ومعلا (l. ومغلا) u. vergl. צריח und מגדול); hier ist also von **syrischen 'Garâmiqah** die Rede, welche eine **semitische** Sprache sprachen. — الكوناريون haben wir nach einer Mittheilung **Quatremère's** (l. c. p. 109, wo das in diesem §. Gesagte in franz. Uebersetzung nach einem anonymen Geographen mitgetheilt wird) in الكوثاريون emendirt; vgl. oben Bd. I. p. 108. In wie fern alle diese Völkerstämme Nabathäer genannt werden vgl. oben Bd. I. p. 698 ff.

182) الانهار ist hier dem Zusammenhange nach durch «Kanäle» übersetzt worden; ebenso übersetzt es auch Quatremère l. c.

183) Vgl. oben Bd. II. p. 403 u. 690, Anmk. 135.

184) Vgl. oben Bd. I. p. 259.

Anmerkungen
zu
Schahrastâni, Text № IV.

§. 1.

1) Wir schrieben nach dem Vorgange der älteren Orientalisten Schahr*i*stâni, aber Jâqût (Moschtarik p. ٢٧٩٠) u. Abûlfedâ (Geogr. p. ٣٩٢) schreiben شَهْرَسْتان, folglich muss auch Schahr*a*stâni und nicht Schahr*i*stâni geschrieben werden. Cureton und Haarbrücker schreiben gleichfalls Schahr*a*stâni. — Ueber Schahrastâni und dessen Werke, aus denen hier Auszüge mitgetheilt sind, vgl. oben Bd. II. p. xxvi f. Cureton's Vorrede zu seiner Ausgabe des كتاب الملل والنحل des Schahrastâni, Haarbrückers Vorrede zu seiner Uebersetzung dieses Werkes I. p. ix ff. u. Cureton's Catal. der arab. Handschriften des Britischen Museums p. 111, Nr. 178. — Unserer Uebersetzung liegt die allgemein als vortrefflich anerkannte Uebersetzung von Haarbrücker zu Grunde, welcher die Güte hatte, uns die Aushängebogen des zweiten Bandes derselben zuzusenden, wofür wir ihm hier unsern aufrichtigen Dank ausdrücken; nur glaubten wir an verschiedenen Stellen von dieser Uebersetzung abweichen zu müssen und zwar vorzugsweise desshalb, weil eine Menge von analogen Stellen bei andern Schriftstellern uns zuweilen veranlasste, diese oder jene Stelle anders aufzufassen. — Mein ehemaliger verehrter Lehrer, Hr. Professor Schmölders in Breslau, hatte die Gewogenheit, mir sein Apograph von Schahrastâni, in dem Variae lectiones aus drei verschiedenen Codd. angemerkt sind, zur Benutzung zu überlassen, wofür ich auch ihm meinen aufrichtigen Dank ausdrücke. Auch eine gute alte Handschrift von Schahrastâni aus dem Jahre 631 (1234) aus dem asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 540 stand mir zu Gebote.

2) «Der arabische Ausdruck Ahlu-'l-Ahwâ bedeutet wörtlich die Leute der Gelüste. Der Tadel, welcher in der Bezeichnung mitenthalten ist, trifft aber zunächst die intellectuelle Seite der Eigenwilligkeit der Bezeichneten, insofern sie der eignen Vernunft, nicht der Offenbarung folgen wollen; das Befriedigen der Lüste auf

moralischem Gebiete ist erst eine Consequenz davon, welche keineswegs von Allen, die unter jenem Namen zusammengefasst werden, gezogen zu sein braucht»; Haarbrücker l. c. I. p. 1, Not *, vgl. oben Bd. I. p. 684 f.

3) Hier muss es «materialistischen» statt «fatalistischen» heissen; vgl. Haarbr. l. c. II. p. 377 u. 'H. Chalfa I. p. 65, wo Flügel الدهريّون durch *κοσμικοί*, *materialistae*, wiedergiebt. — Vgl. oben Bd. I. l. c. u. II. p. 416 ff. §. 2 f. u. p. 419, §. 6.

4) Vgl. Steinschneider in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. IV. p. 145 ff. Schahrastâni l. c. I. p. ٣ ff. Haarbr. l. c. I. p. 4 ff. u. II. p. 377 ff.

§. 2.

5) Von den jüdischen Secten handelt Schahrastâni I. p. ١٦٣—١٧١, bei Haarbr- I. p. 247—259.

6) Von den christlichen Secten handelt Schahrastâni l. c. p. ١٧١—١٧٩, bei Haarbr. I. p. 259—270.

7) Vgl. oben Bd. I. p. 646 ff. — Von den Magiern handelt Schahrastâni l. c. I. p. ١٧٩—١٨٨, bei Haarbr. I. p. 270—285.

8) Von den Manichäern handelt Schahrastâni l. c. p. ١٨٨—١٩٢, bei Haarbr. I. p. 285—291.

9) Vgl. oben Bd. I. p. 684 ff.

§. 4.

10) Vgl. den folgenden §.

11) Vgl. oben Bd. I. p. 626 u. ib. Anmk. 2.

§. 5.

12) Bekanntlich führt der Patriarch Abraham bei den Mohammenanern den Beinamen الخليل, d. h. der Freund Gottes.

13) Vgl. oben p. 421 f. 424. 425 f. §. 13 f. p. 427 ff. §. 16 ff. p. 438, §. 25.; vgl. ib. p. 512 f. 515 f. u. 612, wo der streitige Punkt zwischen den 'Hunafâ und den Ssabiern, ob die geistigen Wesen den Propheten oder ob letztere den erstern vorzuziehen sind, ausführlich besprochen wird. Wie hier die Ssabier und die 'Hunafâ, so streiten über diesen Punkt die Neuplatoniker mit den Kirchenvätern; s. Jambl. de myst. Aegypt. IV. 2. u. Augustin. de civit. Dei VIII. 15; vgl. Gale, Not. ad Jambl. p. 255.

14) Vgl. oben Bd. I. p. 686.

15) Hier erklärt also Schahrastâni selbst, dass er unter هياكل die sieben Planeten und einige Fixsterne versteht; an einer andern Stelle (oben II. p. 439, §. 28.) sagt er, dass er unter هياكل die sieben Planeten versteht; es kann aber kaum zweifelhaft sein, dass هيكل eigentlich Himmelssphäre oder Gestirn überhaupt, in so fern dasselbe der Wohnsitz eines geistigen Wesens oder einer Classe von geistigen Wesen ist, bedeutet. In den cabbalistischen Werken der Juden hat היכל diese Bedeutung und es giebt sogar ein cabbalistisches Werk, welches ספר היכלות genannt wird und schon von Rabbi Haja Gaôn am Anfange des 11. Jahrh. citirt wird. Es wäre daher zu wünschen, dass هيكل künftig da, wo es nicht Tempel und Palast heisst, einfach durch «Himmelssphäre» statt des schwerfälligen «Behausung» übersetzt werden möge, nur wollten wir nicht damit den Anfang machen.

16) Vgl. oben p. 448, §. 13., wo also Schahrastâni mit seiner eignen Angabe im Widerspruche steht.

17) S. oben Bd. II. p. 439 ff. §. 28 f.

18) D. h. sie begnügten sich nicht mit der blossen Anbetung der Gestirne, sondern sie verehrten auch die dieselben repräsentirenden Götzenbilder, worüber Schahrastâni oben l. c. p. 441 f. §, 29. ziemlich ausführlich spricht.

19) Vgl. oben Bd. II. p. 640, Anmk. 19.

20) Hier wird auf die bekannte unter Juden und Mohammedanern verbreitete Sage angespielt, dass Abraham die Götzenbilder seines Vaters zertrümmert habe.

§. 6.

21) Vgl. oben Bd. I. p. 635 ff. u. 780 ff. — Dieser ganze §. findet sich wörtlich bei 'H. Chalf. I. p. 64 f.

§. 7.

22) S. oben Bd. II. p. 417 f. §. 5.

23) Vgl. oben Bd. I. p. 145 f.

24) Hiermit ist nur das kurz ausgedrückt, was Schahrastâni § 5. ausführlich besprochen hat und wovon er in den folgenden §§. handelt.

25) Vgl. über das hier Gesagte Pococke, Spec hist. Arab. p. 143, ed. alt.

§. 8.

26) Zwei Codd. haben nach dem Apograph des Hrn. Prof. Schmölders صفات statt سمات.

27) Dies ist nach Schahrastâni die Grundidee des Ssabismus oder des Heidenthums, worüber oben Bd. I. p. 725 ff. zu vergleichen ist.

28) Vgl. oben Bd. II. p. 423, §. 10., wo es gleichfalls heisst, dass die geistigen Wesen Gott loben und preisen. Diese Idee war in der jüngern Zeit des Heidenthums unter Neuplatonikern, Kirchenvätern, Gnostikern und Juden und später auch unter den Mohammedanern ziemlich allgemein verbreitet; s. Poemander c. III. Iren. I. 14, 1. Cyrill. contr. Jul. III. p. 82, *e.* u. p. 93, *a.* Eutych. Ann. I. p. 20. El-Makin ap. Hotting. Smegm. orient. c. VIII. p. 227. Jûsuf ben A'hmed c V. fol. 4, Ms. der Universitätsbibl. in Breslau Nr. 21., und an unzähligen Stellen des Talmûds und des Buches Zohar kommt jene Lehre gleichfalls vor.

29) Vgl. oben Bd. II. p. 423, §. 10. u. unten p. 705, Anmk. 45.

30) Vgl. oben Bd. II. p. 420 den Schluss des §. 7.

31) Ueber die Kraft der Gebete als Mittel zur Reinigung der Seele bei den jüngern Heiden s. Plotin II. 9, 14. IV. 4, 26. 30. 40. V. 8, 9 f., Jambl. de myst. Aegypt. I. 12. 15. IV. 3. V. 26. VI. 6. Julian. Fragm. p. 302. 344 u. 397. Procl. in Tim. p. 65 u. vgl. Gale, not. in Jambl. p. 196. 256 u. 286 ff.; vgl. über die Gebete der Ssabier oben Bd. II. p. 5 f. §. 3. p. 62 ff. die Anmkn. 35 ff. p. 445, §. 35. p. 497. 500. 517. 529 u. 611, §. 6.

32) Ueber Almosen vgl. oben Bd. I. p. 520 ff. — Die Idee, dass die Enthaltung von gewissen oder allen Speisen ein Mittel sei, die Seele zu reinigen und sich der Gottheit zu nähern, findet man bei Plutarch (de superst. c. 3. de Isid. c. 2. et pass.), bei Porphyr (de abst. I. 33. 45 f. II. 44. etc.), bei Jamblichus (l. c. III. 11.), bei Julian (Or. V. p. 175, *b.*) u. bei vielen Andern. — Vgl. über die Fasten der Ssabier oben Bd. II. p. 6 f. §. 4. p. 75 ff. die Anmkn. 41 f. p. 497. 500. 517 u. 628, §. 14.

33) Ueber die Idee und den Zweck der heidnischen Opfer nach den Ansichten der Neuplatoniker s. oben Bd. II. p. 76 f. Anmk. 45. Ueber die Opfer der Ssabier vgl. ib. p. 7, §. 5. p. 23 ff. 76 ff. die Anmkn. 45 ff. p. 497. 517 u. 529 f.

34) Ueber die Bedeutung der Räucherwerke im heidnischen Cultus nach den Ansichten der Theurgen s. Jambl. l. c. III. 24.; vgl.

oben Bd. II. p. 465, §. 18. u. p. 466, §. 20.; vgl. auch die oben l. c. p. 675, Anmk. 18. p. 677, A. 44. p. 679, A. 56. p. 682, A. 67. p. 684, A. 84. p. 686, A. 97. u. p. 688, A. 109. angeführten Stellen aus dem Dabistân.

35) Vgl. oben Bd. II. p. 440. — Ueber die Kraft, Wirkung und Bedeutung der Beschwörungsformeln, die in ihrer ursprünglichen Fassung ausgesprochen werden müssen s. Diod. II. 29. Plotin. II. 9, 14. IV. 4, 40. et pass. Nemes. de nat. hom. c. 36, p. 294. Porphyr. Epist. ad Aneb. Origen. c. Cels. I. p. 18, Jambl. l. c. V. 23. VII. 6. Orac. Chald. v. 323. 514 ff. Psell. in Or. Chald. zu v. 315. u. vgl. Plut. de superst. c. 3. Stanley, hist. philos. p. 1147 f. Clericus Index dazu s. vs. *Μυζουρίν* u. Nomina und Hermann, Antiq. II. p. 210 u. p. 215, Anmk. 10. — Vgl. mit dem in diesem Satze Gesagten Homer, Il. IX. 99 ff., wo Räuchern, demuthsvolle Gelübde, Weinguss und Wohlgerüche, und Bitten und Flehen als Mittel angegeben sind, durch welche die Götter zu besänftigen sind.

36) Diese Idee, dass man, nach gewissen Vorbereitungen, unmittelbar mit dem höchsten Wesen selbst in Verkehr treten könne, findet sich bei Plotin (IV. 4, 2. VI. 7, 16.), Porphyrius (de abst. I. 39. 57.), Jamblichus (l. c. I. 10. III. 3. IV. 3. X. 6.) und bei vielen andern Neuplatonikern.

37) Vgl. oben Bd. II. p. 700, Anmk. 13.

§. 9.

38) Vgl. oben Bd. I. p. 479 ff.

39) Vgl. oben Bd. II. p. 406. 431. 440. 453, §. 5. p. 545 u. 610, wo gleichfalls die Idee ausgesprochen wird, dass die Planeten von geistigen Wesen bewohnt und dass nicht jene, sondern diese Gottheiten seien. Ob diese Ansicht auch ursprünglich bei der Astrolatrie vorherrschend war, lässt sich nicht mit Gewissheit behaupten, jedenfalls aber war sie in einer verhältnissmässig jüngern Zeit des Heidenthums allgemein verbreitet. Die Ansicht, dass die Welt und die Planeten beseelt seien und also von einem denselben innewohnenden geistigen Principe geleitet und regiert werden, ist ziemlich alt. Schon von Pythagoras sagt Hierocles (in seinem Comm. zu den aur. carm. p. 284), dass er die Planeten *νοερὰ ζῶα καὶ θεοὶ* nannte und sie als aus Geist und Körper bestehend ansah. Thales hält gleichfalls die Welt für beseelt (Diog. Laert. I. 27. Cicero, de leg. II. 11. vgl. Ritter, Geschichte d. Philosoph. I. p. 208) und Plato, der die Planeten als sichtbare Götter betrachtet

(in Tim. an verschiedenen Stellen), hält ebenfalls Sonne, Mond und Gestirne für beseelte Wesen (s. ib. p. 319) und meint, dass sie die Abbilder der Unsichtbaren und Intellectuellen seien (s. Julian. ap. Cyr. II. p. 65). Plutarch betrachtet die Sonne als den materiellen Jupiter und den Mond als die materielle Juno (quaest. Rom. v. 7). Die Stelle bei Diodor (II. 29.), wo es nach der Lehre der Chaldäer heisst, dass die Planeten die Zukunft und den Menschen die Gnade der Götter kund machen, scheint gleichfalls darauf hinzudeuten, dass auch die Chaldäer nicht die Planeten selbst, sondern die dieselben bewohnenden Geister für Götter hielten; dieser Ansicht scheinen auch die Stoiker gewesen zu sein (s. Plut. de placit. philos. II. 7. u. August. de civit. Dei IV. 11). Bei Macrobius heisst es (Sat. I. 12.): «Nam et duodecim Zodiaci signis, *quorum certa certorum numinum domicilia creduntur* etc.» Plotin hält gleichfalls die Sphären für belebte und beseelte Wesen (s. II. 4, 24 ff., ib. 30 et pass., vgl. ib. II. 3, 2. u. Creuzers adnott. in Plotin. p. 231) und Porphyrius sagt im Namen der Platoniker, dass die Planeten und Fixsterne aus Geist und Körper beständen (de abst. II. 37.), welche Ansicht in den sogenannten hermetischen Schriften vorherrschend ist (s. Poemand. c. III. u. IX. Asclep. c. VIII. p. 504 f. u. a. v. a. St.); vgl. noch über diesen Punkt: Porphyr. Epist. ad Anebon. Jambl. l. c. I. 17. Gale not. in Jambl. p. 200. Iren. I. 5, 2. u. 34., Neander, Gnosis p. 120. 139 u. 239, Münter, Relig. der Babylon. p. 91 u. Webers indische Studien I. p. 91 u. 97.

40) Vgl. oben Bd. I. p. 753 ff. u. II. p. 442 f. §. 30.

41) Vgl. oben Bd. I. p. 749 ff. ib. p. 751, Anmk. 1. u. II. p. 596 f. u. 599 f. — Die hier und im Verlaufe dieses §. mitgetheilten Lehren von der Wirkung der Planetengeister, von dem Vorstehen derselben, wie auch der geistigen Wesen überhaupt, den verschiedenen partiellen und universellen Kräften und Erscheinungen der Natur u. s. w. finden sich mehr oder minder deutlich ausgesprochen bei Plato (Tim. p. 325 f. 329 ff. 341. 347. 386 et pass.), Tacitus (hist. V. 4.), Porphyrius (Epist. ad Aneb. u. de abst. II. 38), Jamblichus (l. c. I. 20. II. 5. 9. III. 22. V. 25. VI. 6. VIII. 5. 8. IX. 6.), Julian (ap. Cyr. IV. p. 115 f. 143 u. 148), im Poemander (c. X. u. XVI.), im Asclepius (an vielen Stellen), bei Proclus (Dubit. circa provid. c. III. p. 109 ff. c. X. p. 174 ff. de mal. subsist. c. II. p. 215. Bd. I. ed. Cous., in Alcib. p. 189, Bd. II., p. 21. Bd. III. u. an vielen a. Stellen seiner zahlreichen Schriften) und bei vielen andern Neuplatonikern.

42) قزح; vgl. über dieses Wort Tuchs Abhandl. über die sinaitischen Inschriften in der Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. III. p. 200 f.

§. 10.

43) وريحان, Gunst, d. h. die des höchsten Wesens.

43) D. h. wohl: der selige Zustand der geistigen Wesen kann nicht verborgen bleiben, sondern derselbe ist Jedem bekannt. — Die Idee, dass die geistigen Wesen sich in einem seligen Zustande befinden, ist neuplatonisch; s. Asclep. c. VIII. p. 507 u. vgl. Cyrill. contr. Jul. III. p. 93.

45) Vgl. oben Bd. II. p. 702, Anmk. 28. — In dem جامع الفنون des Ibn Schebîb el-'Harrânî (Ms. des asiat. Mus. Nr. 603, vgl. Bd. I. p. 261 u. ib. Anmk. 4.) heisst es (fol. 36, *a*. f.): فصل في الملائكة قالت الحكماء الملك جوهر ذو حيوة ونطق وعقل مقدس عن ظلمة الشهوة وكدورة الغضب لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس وانسهم بذكر [الله] تعالى خلقوا على صور مختلفة واقدار متفاوتة لاصلاح مصنوعاته واسكان سماواته. Vgl. oben l. c. p. 261 f. 543. ib. Anmk. 4. und Qazwînî, عجايب المخلوقات p. ٥٥, wo diese Stelle sich fast wörtlich wiederfindet, ohne dass aber dies im Namen der حكماء angeführt wird.

46) Haarbrücker übersetzt hier (l. c. II. p. 7) عالم القبض des Originals durch «die Welt des gelinden Schauers» und عالم البسط durch «die Welt der Wonne» und bemerkt dazu ib. p. 423 f.: al-Kabdh und al-Bast, eigentlich die Zusammenziehung und die Ausdehnung, sind in der Mystik die Bezeichnung für zwei Zustände des Mystikers, welche den Zuständen der Furcht und der Hoffnung bei den gewöhnlichen Menschen entsprechen. Haarbrücker führt dabei eine Stelle aus dem Ta'rîfât p. ١٧٨ an, wo blos von den Zuständen des Mystikers die Rede ist und die sich demnach, wie es uns scheint, gar nicht auf unsere Stelle beziehen. Wir übersetzen wörtlich: «die Welt der Contraction und die der Extension»

und glauben um so eher berechtigt zu sein, jene beiden Worte so zu übersetzen, da bei den Cabbalisten und auch, so viel wir uns erinnern, bei Plotin wirklich von einer Welt der Contraction und einer der Extension oft die Rede ist.

§. 11.

47) لا من شي لا مادة لا هيولى; vgl. oben Bd. I. p. 757, Anmk. 3.

§. 12.

48) Vgl. oben Bd. I. p. 780 ff.

49) Auf diese Frage bleiben die Ssabier, wenigstens nach Schahrastânî, die Antwort schuldig; vgl. unten Anmk. 4. zu Text Nr. XV.

§. 13.

50) Vgl. Ta'rîfat p. ١٩٨ s. v. الغضب.

§. 14.

51) Vgl. oben Bd. II. p. 422, §. 9.

§. 15.

52) Eine bekannte platonische Idee, die sich auch bei den Gnostikern und sogar bei den Rabbinen wiederfindet; s. Tim. p. 302 f. 317. Plotin. IV. 3, 13; 4, 26. 40. 43 f.; vgl. Ritter, Gesch. d. Philos. IV. p. 553 u. 626 u. Neander, Gnosis p. 139.

53) Vgl. oben Bd. II. p. 381, den Anfang des §. 1.

54) S. Corân XVI. 39. XXXVII. 149. und vgl. oben Bd. II. p. 252, Anmk 310. u. p. 273, Anmk. 329. — In der folgenden Zeile des Textes ist zu lesen: «in dieser Welt» statt «in jener (der geistigen) Welt».

§. 16.

55) Vgl. oben Bd. I. p. 757 ff.

§. 17.

56) Für die Worte: «ihre Aufenthaltsorte und Wohnplätze» steht im Original مراكزها ومحالها; مركز kommt auch in den hebräisch gechriebenen philosophischen Schriften der spanischen Juden vor und

heisst daselbst immer nur Mittelpunkt, Centrum, wie es auch R. Samûel Ibn Tibbôn ausdrücklich erklärt. Es könnte daher sein, dass es auch hier diese Bedeutung hat und zwar uneigentlich im Sinne von «innere Wesenheit». محل heisst der Gegenstand, an dem irgend ein Attribut zur Erscheinung kommt. محالها könnte vielleicht hier passend durch «*Volumina*» übersetzt werden.

§. 18.

57) Eine allgemein im Heidenthume überhaupt und besonders unter den Neuplatonikern verbreitete Ansicht, die nicht näher nachgewiesen zu werden braucht.

58) Vgl. oben Bd. II. p. 421. 423, §. 10. p. 702, Anmk. 28. u. p. 705, Anmk. 45.

59) Ein Cod. im Apograph des Hrn Prof. Schmölders schiebt في جميع الاحوال hinter ذلك ein.

§. 19.

60) Vgl. oben Bd. II. p. 422 f. §. 9.

§. 20.

61) Vgl. Plotin. VI. 8. u. a. v. a. St., wo von der freien Wahl der Geister gesprochen wird.

62) In einem Cod. im Apogr. des Hrn. Prof. Schmölders, eben so im Cod. des as. Mus. fehlt طرق; dagegen schieben alle Codd. dieses Apogr., so wie auch der Cod. des as Mus. mit Recht الشر hinter الخير ein; vgl. Haarbr. l. c. II. p. 33 u. 424. — Die Worte جانب الشر — ولولا hat ein Cod. jenes Apogr. nicht und es ist wohl möglich, dass dieser unheidnische Satz von der Gnade wirklich von einem Mohammedaner eingeschoben wurde.

§. 21.

63) Vgl. oben Bd. II. p. 433. 439 f. §. 28. u. die Anmkn. zu diesem §.

64) Vgl. oben Bd. II. p. 407. 409. 421. 433. 440 u. 610, wo dieselbe Idee wiederholt ausgesprochen ist; vgl. auch oben Bd. I p. 725 ff.

65) D. h. Schahrastâni's «reinen Ssabismus», worunter er die Lehre versteht, dass man sich nicht unmittelbar an das höchste Wesen wenden könne; vgl. oben Bd. I. p. 685 f. u. 725 ff.

66) D. h. die Sphären sind die Körper und die Wohnsitze der geistigen Wesen; vgl. oben Bd. II. p. 703, Anmk. 39 f.

§. 22.

67) Vgl. oben Bd. I. p. 749 ff.

68) D. h. wohl nach dem Tode.

69) Vgl. oben Bd. I. p. 774 ff.

§. 23.

70) Vgl. ib. p. 685 f.

71) D. h. unsere Vorfahren haben uns gelehrt, Götzenbilder zu verfertigen, welche vermöge ihrer Beschaffenheit zu den Gestirnen in Beziehung stehen. Bei der Verfertigung dieser Bilder aber war es nicht gleichgültig, aus welchem Stoffe, zu welcher Zeit und in welcher Form sie gemacht werden, sondern man nahm immer Rücksicht auf diese Punkte; vgl. oben Bd. I. p. 737 ff. II. p. 439 f. §. 28. u. die Anmkn. zu diesem §., wobei auch unsere von der Haarbrückerschen abweichende Uebersetzung dieser und der folgenden Stelle gerechtfertigt werden wird.

72) Vgl. über die Einzelnheiten der hier erwähnten Punkte unten p. 710 ff. die Anmkn. zu §. 28. u. oben p. 702 f. die Anmkn. 31. 34. u. 35.

73) Vgl. die Anmk. 64. auf der vorigen Seite.

74) Die mit Anführungszeichen angeführten Worte sind dem Corân XXIII. 24. entnommen; vgl. oben Bd. I. p. 684 ff.

§. 24.

75) Vgl. oben Bd. I. p. 717 ff. u. 749 ff.

76-77) Vgl. zum Verständnisse dieser Stellen oben Bd. II. p. 441 f. §. 29. und unsere Anmkn. zu diesem §. wobei gleichfalls unsere abweichende Uebersetzung dieses §. gerechtfertigt werden wird.

78) Ein Vers aus dem Corân XXI. 67., welcher gegen die Götzendiener gerichtet ist.

79-80) Schahrastâni will hier damit sagen, dass der Mensch, vermöge seiner innern Beschaffenheit und vermöge des Einflusses der Gestirne, welche bei seiner Geburt gewaltet haben, höher stehe, als jene Götzenbilder, welche aus einem den Gestirnen entsprechenden

Stoffe und unter Beobachtung gewisser bezüglicher und günstiger Constellationen verfertigt wurden.

81) الصانع, der Künstler, hier offenbar im Sinne von «Theurg», wie die Mohammedaner unter اهل الصنعة, Alchimisten und Theurgen verstehen; vgl. oben Bd. II. p. 659 f. — Der Sinn ist hier: der Theurg hat bei der Verfertigung der Idole und beim Cultus überhaupt solche Bestimmungen getroffen und solche Vorrichtungen angeordnet, durch welche die Gottheiten afficirt und zur Erfüllung des von ihm Gewünschten gewissermassen gezwungen wurden; vgl. das Ausführliche darüber oben Bd. I. p. 737 ff.

82) قوة الاستعمال ist auch hier übersetzt worden durch: «die Kraft zu afficiren», d. h. auf die Gestirne, oder auf die dieselben bewohnenden geistigen Wesen; vgl. die vorige Anmk.

83) صاحب الصنعة, ein Mann der Kunst, d. h. ein Theurg; vgl. die vorletzte Anmk.

84) الصنعة bedeutet hier so viel wie «Theurgie».

85) Schahrastâni deutet hier Verse des Corân, die gegen Götzendiener überhaupt gerichtet sind, auf seine Weise und schiebt spätere neuplatonisch-theurgische Lehren in das graueste Alterthum hinauf, was ihm Niemand übel nehmen kann, da er noch in diesem Jahrhundert in Europa Nachahmer fand. — Ueber es-Sâmirî, den angeblichen Verfertiger des goldnen Kalbes in der Wüste vgl. Beidhâwî zu Sûreh XX. 96, Bd. I. p. ٦٠٣. ed. Fleischer.

86) D. h. die Ssabier gingen von dem Grundgedanken aus, dass der Vermittler zwischen Gott und dem Menschen ein geistiges Wesen und nicht ein menschlicher Prophet sein müsse; dann aber sahen sie die Gestirne als die sichtbaren Repräsentanten jener geistigen Wesen und endlich die Götzenbilder als die der Gestirne an; vgl. oben Bd. I. p. 685 f. 725 ff. u. II. p. 417 f. §. 5. u. p. 439 ff. §. 28 f.

§. 25.

87) الحيوان scheint hier «Leben» und nicht «Thierwesen» zu heissen, wenigstens wird das entsprechende hebräische Wort von den spanischen Juden in ähnlichen Fällen im Sinne von «Leben» gebraucht.

88) Ueber das hier in diesem §. Gesagte vgl. oben Bd. I. p. 774 ff. Der Zweck dieser ganzen Auseinandersetzung ist der, zu beweisen, dass die Menschen wegen ihrer Seelenbeschaffenheit einander gleich

sind, und dass man daher den menschlichen Propheten nicht folgen könne; vgl. oben Bd. II. p. 604 f. §. 1. u. p. 624, woraus man ersehen kann, dass Schahrastâni manchmal den Ssabiern Worte in den Mund legt, an die jene nie dachten, um Gelegenheit zu haben, sich recht breit in der Antwort auslassen zu können.

§. 27.

89) Vgl. oben Bd. I. p. 749 ff.

§. 28.

90) D. h. die Verehrer der Gestirne, ohne dabei Götzendiener zu sein, und die Götzendiener; vgl. darüber oben Bd. I. p. 685 ff.

91) Nach den Lehren der Astrologen bei Sextus Empiricus, bei Julius Firmicus u. Andern steht ein jeder Planet mit irgend einem (oder zwei) Zeichen des Zodiacus in Verbindung, auf das er besonders seine Kraft ausübt, und nimmt auch den Character des Hauses an, in dem er sich befindet. Es wurde daher beim Cultus irgend eines Planeten besonders auf die Station Rücksicht genommen, in welcher derselbe zur Zeit sich befindet; vgl. oben Bd. II. p. 661 f. u. ib. p. 638 f. Anmk. 82.

92) Vgl. Diod. II. 29. u. oben Bd. II. p. 173 f.

93) D. h. sie sahen auf die Stellung der Gestirne unter einander, wobei darauf Rücksicht genommen wurde, mit welchem Gestirn oder Zeichen der angebetete Planet zur Zeit in Conjunction und mit welchem derselbe in Opposition steht, worauf es nach der Lehre der Astrologen bei Sext. Emp. adv. Astrol. p. 343 ff. sehr viel ankommt.

94) D. h. sie sahen auf die Zeit, in welcher der angebetete Planet seine Herrschaft ausübt; vgl. diesen §. weiter unten und die oben Bd. II. p. 173 angeführte Stelle aus Dio Cassius XXXVII. 19. Dass man nach den Lehren der theurgischen Neuplatoniker beim Cultus und bei der Ausübung religiöser Handlungen überhaupt eine dazu in theurgischer Hinsicht passende Zeit immer wählen musste, ersieht man aus Jambl. l. c. III. 12. VIII. 4. Proclus in Alcibiad. Bd. II. p. 271 ed. Cous. und aus vielen andern Stellen; vgl. Gale l. c. p. 306 u. oben Bd. II. p. 466, §. 20.

95) D. h. man müsse wissen, welche Gestalt und Form das Bild haben müsse, durch das man diesen oder jeden Planeten darstellen will. Vgl. oben Bd. II. p. 433.

96) Jedes Land und jede Provinz steht nach den Lehren der

meisten heidnischen Religionen, besonders aber nach den Ansichten der Neuplatoniker, unter der Herrschaft und dem Einflusse einer besonderen Gottheit; bei der Theurgie muss daher auch darauf gesehen werden, welche Gottheit besonders in diesem oder jenem Lande herrscht.

97) Ueber die Bedeutung der Siegelringe im heidnischen Cultus vgl. oben Bd. II. p. 21. 142 f. Anmk. 150. u. unten sogleich Anmk. 100.

98) Vgl. oben Bd. II. p. 702 f. die Anmkn. 31. u. 35.

99) Vgl. auf der vorigen Seite Anmk. 94. u. oben Bd. II. p. 173 und man sieht hier gleichfalls, dass Schahrastâni oder dessen Quelle mit der Auffassung des Dio Cassius l. c. über die Eintheilung der Wochentage nach den sieben Planeten übereinstimmt.

100) ختم heisst *sigillavit*, *obsignavit* und V. *induit annulum signatorium;* demnach müsste also تختموا hier übersetzt werden: «sie steckten sich Siegelringe an» u. s. w. Wir haben oben gesehen, dass die Harränier Siegelringe trugen, auf denen Bilder verschiedener Thiere eingravirt waren, und welche eine religiöse Bedeutung hatten, s. oben Bd. II. p. 21; daselbst ist p. 141 f. auf die Bedeutung der Siegelringe im heidnischen Cultus überhaupt hingewiesen worden. Eben so ersah man aus den oben (ib. p. 675. 677. 684. 686 u. 687 f.) angeführten Stellen aus dem Dabistân, dass es vorgeschrieben war, was für Ringe man bei der Verehrung dieses und was für welche man bei der Verehrung jenes Planeten zu tragen hat. Es ist aber auch möglich, dass hier nicht vom Tragen gewisser Ringe von religiös-theurgischem Character, sondern vom Siegeln die Rede ist. Die Aegypter und die Griechen nämlich drückten dem Opferthiere immer ein Siegel auf (s. Herod. II. 38. Plut. de Isid. c. 31. u. Porphyr. de abst. I. 25. II. 55. u. IV. 7). Bei der Beschreibung der Isisprocession erwähnt Clemens Alexandrinus (Strom. VI. p. 757) auch den Priester, welcher das Amt hatte, die Opferthiere zu siegeln, *μοσχοσφραγιστής*. Von den vorderasiatischen Völkern ist es uns unbekannt, ob sie gleichfalls die Opferthiere zu siegelen pflegten, wahrscheinlich aber war dies auch bei ihnen der Fall. Hermann (Antiq. II. p. 116) meint, dass diese Besiegelung der Opferthiere mehr eine spätere Tempelsitte war, als zu den obligaten Opfergebräuchen gehörig. Es scheint uns aber, dass mit dieser Siegelung ein religiös-symbolischer Zweck verbunden war und dass dieselbe nicht blos zur Bezeichnung, dass das Thier untersucht worden sei,

geschah. Nach Herodot nämlich (l. c.) war bei den Aegyptern auf die Opferung eines ungezeichneten Opferthieres die Todesstrafe gesetzt. Schwerlich aber würde man eine so strenge Strafe auf die Unterlassung jenes Gebrauchs gesetzt haben, wenn derselbe unwesentlich wäre. Nach dem Rhodier Castor (ap. Plut. l. c.) enthielt das Siegel, mit dem der dem Typhon geopferte Stier gesiegelt wurde, «einen auf den Knien liegenden Menschen mit rückwärts gebundenen Händen und einem an die Kehle gesetzten Schwerdte». Es war also bestimmt, mit was für einem Siegel die Opferthiere dieses und mit was für einem die jenes Gottes gesiegelt wurden und man konnte jene Handlung nicht mit einem beliebigen Siegel vollziehen; dies spricht offenbar für unsere Ansicht. In der oben erwähnten Beschreibung der Isisprocession bezeichnet Clemens Alexandrinus den *μοσχοσφραγιστής* als einen solchen, welcher Alles, was zur höhern Bildung gehört, wissen musste; wozu wäre dieses aber nöthig, wenn jene Siegelung keine höhere religiöse Bedeutung gehabt hätte. Ja es scheint sogar, dass die Siegelung der Opferthiere eine besondere Disciplin in der priesterlichen Lehre ausmachte; denn Clem. Alexandrinus gedenkt bei der erwähnten Beschreibung der *βιβλία μοσχοσφραγιστικά* der Aegypter. — Vgl. oben Bd. II. p. 433 u. die folg. Anmk.

101) صنعة, «Kunst», bedeutet auch hier so viel wie Theurgie. Der Siegelring musste also eine solche Form und Gestalt haben, welche nach den Regeln der Theurgie dem Saturn entspricht.

102) Zu den symbolischen Handlungen des Cultus gehörte bei vielen heidnischen Völkern, vorzugsweise aber bei denen des Orients, eine bestimmte Kleidung, welche beim Gottesdienste getragen wurde, und welche wohl auch auf die angebetete Gottheit Bezug hatte. Dieser Gebrauch ist verhältnissmässig alt. Schon der israelitische König Jehû versammelt die Verehrer des Ba'al in dem Tempel desselben und befiehlt den *στολιστής* die Kleidungsstücke zum Gottesdienste herzugeben (II. König. X. 22). Herodot (II. 37.), Plutarch (de Isid. c. 3. u. 39), Apuleius (Metam. II. 28, p. 140 u. XI. 10, p. 1019 ff.), Clemens Alexandrinus (Strom. VI. p. 757) und viele Andere sprechen von der besondern Tracht der ägyptischen Priester, von der heiligen Kleidung derselben bei verschiedenen Feierlichkeiten und sonstigen religiösen Gebräuchen, und manche der erwähnten Schriftsteller gedenken auch der Priester, deren besonderes Amt es war, die Kleidungsstücke zum Gottesdienste zu bestimmen. Die syrischen und phönizischen Priester hatten gleichfalls ihre eigenthümliche Tracht (s.

Lucian. de Syr. Dea c. 41. Apulej. Met. VIII. 27, p. 732. Herodian. V. 5.), eben so die phrygischen Priester der *Mater deorum* in Rom (s. oben Bd. II. p. 655 u. ib. p. 683, Anmk. 78.) und die Pontifices daselbst (s. Gutheri de jure Pontefic. I. 29. in Graev. Thesaur. antiq. Rom. V. p. 58 ff.). Ja man findet sogar ausdrücklich erwähnt, dass gewisse religiöse Handlungen nur in einer bestimmten, vorgeschriebenen Tracht verrichtet werden durften (s. Plut. quaest. Graec. c. 58. dessen virt. mul. c. 4. Serv. ad Aen. II. 632. Macrob. Sat. I. 18. III. 8. u. vgl. Lobeck, Aglaoph. p. 727 u. Hermann l. c. p. 260. 263, Anmk. 10. p. 288. 291, Anmk. 9. u. p. 349 351 f. Anmk. 22.) und dass die Priester und Theilnehmer beim Gottesdienste einer fremden Gottheit die Kleidung tragen mussten, welche beim Gottesdienste dieser Gottheit in der Heimath getragen wurde (s. Herodian. l. c. u. vgl. Movers, Phön. I. p. 58). Ja die Bestimmung über die bei verschiedenen religiösen Handlungen anzulegenden Kleidungsstücke scheint gleichfalls eine besondere priesterliche Disciplin ausgemacht zu haben; denn offenbar bezogen sich die orphischen Gedichte *Ἱεροστολιστικὰ* und *Καταζωστικὰ* auf die hieratische Bekleidung der Priester, Eingeweihten und Götzenbilder (s. Lobeck l. c. p. 371 u. vgl. Preller in Pauly's Realencycl. V. p. 1002). Vgl. über dieses Thema überhaupt Lucian. Menipp. c. 8. Julius Firmicus, de err. prof. rel. c. 4. u. Münter zu dieser Stelle, Tertull. de Pallio c. 4. Selden. de diis Syr. II. 4, p. 366. Wiener, bibl. Realwörterb. p. 661. Anmk. 3. ed. 3. u. oben Bd. II. p. 384. 386. 388. 391. 393. 397. 466, §. 21. p. 470 f. §. 25. u. unten p. 731, Anmk. 95.

103) Vgl. oben Bd. II. p. 702 f. Anmk. 34.

104) Abgesehen davon, dass man nur den Neptun um eine glückliche Seereise, den Aeolus um günstige Winde u. s. w. bitten konnte, kommt hier noch der Umstand in Betracht, dass die Gebete häufig einen goëtischen Character hatten, worüber oben Bd. II. p. 64 ff. zu vergleichen ist; vgl. auch ib. p. 245 f. Anmk. 288. p. 384 f. 387. 389. 391. 393. 395 u. 397.

105) D. h. man kann vom Saturn nur solche Dinge verlangen, die unter seiner Herrschaft stehen u. die zu erfüllen in seiner Macht liegt.

106-107) Vgl. die vorangehenden Anmkn.

108) Hier ist eine Zeile ausgefallen und es fehlen die Worte: «und der Gott der Götter. Einige von ihnen halten die Sonne für den Gott der Götter und den Herrn der Herrn». — Vgl. oben Bd. II. p. 407. 421 u. 610.

109) Vgl. ib. p. 407 u. 611, §. 5.

110-111) Vgl. ib. p. 703 f. Anmk. 39. — Zu bemerken ist, dass der gute Cod. des asiat. Mus. hier نتصرف statt يتصرف der Cureton'schen Ausgabe hat; diese Lesart spricht jedenfalls für unsere Auffassung des Textes.

112) Vgl. ib. p. 407 u. 611, §. 5.

113) عجائب الحيل scheint uns passend hier durch «wunderliche Mittel» zu übersetzen.

114) Vgl. oben Bd. I. p. 139 f. Anmk. 145. u. II. p. 451 ff.

115) Die Codd. im Apogr. des Hrn. Prof. Schmölders, eben so auch der Cod. des as. Mus. haben das unbedingt richtigere والتنجيم statt والتختيم des gedruckten Textes, welches, da gleich darauf والخواتيم folgt, keinen Sinn hat; vgl. Haarbr. l. c. II. p. 68 u. 405, wo er nach einer von uns dem Hrn. Prof. Fleischer gemachten Mittheilung der Lesart والتنجيم den Vorzug giebt; vgl. auch oben Bd. II. p. 403.

116) Vgl. oben Bd. II. p. 711 f. die Anmkn. 97. u. 100.

117) Vgl. ib. p. 711, Anmk. 95.

118) Diese hier aufgezählten Punkte bilden bestimmte Theile des Heidenthums; vgl. oben Bd. I. p. 695 f.

§. 29.

119) Vgl. oben Bd. II. p. 408. 446 f. §. 38 ff. u. p. 450, §. 46. Demnach sind also die Idole nicht als Götter, sondern nur als Repräsentanten der unsichtbaren Gottheiten anzusehen, durch die man sich denselben nähern kann. Diese Ansicht war während der letzten Jahrhunderte des Heidenthums ziemlich allgemein verbreitet und wurde vorzugsweise von den Neuplatonikern und den Gebildeten überhaupt angenommen. Auf die Frage Lucians — oder wie auch der Verfasser der Abhandlung über die syrischen Göttin heisst — an die Priester des Tempels zu Hierapolis: warum weder der Sonnengott, noch die Mondöttin in jenem Tempel Bilder hätten, während die übrigen Gottheiten wohl solche besässen, bekam er zur Antwort: «Von den übrigen Gottheiten sei es erlaubt, sich Bilder zu verfertigen; denn sie erscheinen nicht jedermann in sichtbarer Gestalt; der Sonnengott hingegen und die Mondgöttin erscheinen hellleuchtend aller Welt und werden von jedem gesehen; wozu sollte man also ein Bild von dem verfertigen, was sichtbar am Himmel steht?» (de Syr. dea c. 34). Die Idole sind also die Stellvertreter

der unsichtbaren Götter (vgl. Strabo XVI. p. 748). Plutarch betrachtet die Idole ausdrücklich nur als Bilder u. Ehrenbezeugungen der Götter und eifert gegen diejenigen, welche sie für Götter halten. Ja er bemerkt sogar, dass die Ansicht, die Idole selbst für Götter zu halten, blos aus der Gewohnheit entstanden sei, die Idole Götter zu nennen, und dass also jene falsche Ansicht von dieser falschen Benennung sich herleite (de Isid. c. 71). Plotin hält gleichfalls nicht die Bilder selbst für Gottheiten, sondern er meint nur, dass jene die göttliche Kraft in sich aufgenommen hätten (Plotin. IV. 3, 10. bes. ib. 11). Von dieser Seite mag auch Plutarch die Idole aufgefasst haben, obgleich er, so viel uns bekannt ist, sich nirgends in diesem Sinne ausdrückt; denn er hält sogar die Weihgeschenke der Tempel für Gegenstände, die von göttlicher Kraft erfüllt sind (Cur Pythia etc. c. 8). Von Porphyrius bemerkt Gale (not. ad Jambl. p. 256): «Scripsit et Porphyrius *περὶ ἀγαλμάτων* .... ubi docere voluit Deum, Deique potestates imaginibus sensibilibus, et invisibiles res visibilibus simulacris expressas fuisse (s. Euseb. praepar. Evang. III. 7. u. vgl. Porphyr. Epist. ad Aneb. u. Gale l. c. p. 287 f.). Julian sagt ebenfalls ausdrücklich, dass die Idole blos die Bilder der Götter, aber selbst durchaus keine solche seien, eben so wie das Bild des Kaisers nicht als der Kaiser anzusehen sei; Julian empfiehlt jedoch die Verehrung der Idole als Mitel, um sich durch dieselben den Göttern selbst zu nähern (Fragm. p. 293 ff.). Jamblichus ist nicht minder entschieden gegen die Ansicht, dass die Idole selbst Götter seien, welche Meinung er geradezu für einen Unsinn erklärt; er meint nur, dass jene blos eine göttliche Kraft besitzen, mit der sie von den Göttern so begabt werden, wie die Sonne durch ihre Strahlen die Gegenstände beleuchtet (s. Jambl. de myst. Aeg. I. 9. III. 28 ff. u. vgl. Phot. Cod. 215. p. 173, ed. Bekk., wo er zwar seine Ansicht über die Idole etwas modificirt, ohne aber dieselben für Götter zu halten). Proclus endlich betrachtet gleichfalls die Idole als Mittel, durch die man der Gottheit näher rücken kann, und nennt sie *συμβολικὴ τῶν θεῶν παρουσία* (in Tim. p. 83). Allerdings kommen bei den Alten viele Stellen vor, welche deutlich darauf hinweisen, dass die Idole selbst für Götter gehalten wurden (s. unter Andern Lucian. Jupit. trag. c. 7. Jupit. conf. c. 8. de sacrific. c. 11 f. Tertull. apolog. adv. gent. c. 12.; vgl. Hermann l. c. II. p. 80, Anmk. 19.); aber in diesen Stellen ist mehr oder minder vom Volksglauben die Rede, die Gebildeten aber waren in dieser Beziehung anderer Mei-

nung, wie eben nachgewiesen wurde. — [Vgl. über dieses Thema Proclus in Crat. §. 51, p. 21, ed. Boisson. Clem. Alexandr. Protrept. p. 49 ff. u. p. 55. Arnob. adv. gent. VI. 17. Cicero, de nat. Deor. II. 17, p. 273, ed. Creuzer u. dessen adnott. in Plot. p. 210 f.

120) Vgl. oben Bd. II. p. 658 ff.

121) Vgl. ib. p. 710, Anmk. 95.

122) D. h. ein jedes Bild musste zu einer bestimmten Zeit unter Beobachtung gewisser passender Constellationen verfertigt werden; s. darüber Porphyr. Epist. ad Aneb. Jambl. l. c. III. 30. Gale l. c. p. 251. Fabric. Bibliogr. antiq. c. XII. p. 433 u. vgl. Abûlfedâ, hist. anteisl. p. 15 u. oben Bd. I. p. 244, Anmk. 2. — Es versteht sich von selbst, dass man hier weder an Praxiteles, noch an dessen Aphrodite von Knidos, noch an das liebenswürdige Modell derselben zu denken hat. Im Orient hätte jene nicht gar zu keusche Thesperin niemals als Modell zu einem Götterbilde dienen können.

123) Vgl. oben Bd. II. p. 710, Anmk. 94.

124) Vgl. ib. p. 711 ff. die Anmkn. 98-104.

§. 30.

125) Die meisten Codd., so wie auch der gedruckte Text, haben sowohl hier, als auch am Anfange des 34. §. (oben Bd. II. p. 445) falsche Lesarten, worüber Haarbr. l. c. II. p. 425 zu vergleichen ist. In dem Apograph des Hrn. Prof. Schmölders haben alle Codd. الحرنانية, welches Wort ganz so viel bedeutet wie الحرانية, die Harrânier (vgl. oben Bd. II. p. 549 u. Haarbr. l. c.). Maqrîzî führt den Anfang dieses §. als Lehre der الحرنانية, d. h. Harrânier, an (s. oben Bd. II. p. 613). Dasselbe thut Sachâwî in seinem Irschâd, wo aber in der Calcutt. Ausgabe dieses Buches fälschlich الحربانيون statt الحرنانيون steht (s. oben Bd. II. p. 514). Merkwürdig ist es, dass der alte Cod. des asiat. Mus., der, wie bemerkt, schon 631 (1234) beendigt wurde, hier ganz deutlich الحربانية hat (an der zweiten, sehr eng am Ende des Blattes geschriebenen Stelle steht الحربانية, wo es vielleicht الحرنانية gelesen werden kann), so dass man fast vermuthen möchte, dass jener Fehler von Schahrastâni selbst herrührt, wogegen aber die angeführte Stelle aus Maqrîzî, so wie auch die Stelle oben Bd. II. p. 625, §. 6. sprechen.

126) Im gedruckten Texte steht واحد كثير u. Haarbrücker übersetzt dieses durch: «Ein Vielfaches». In allen Codd. in dem Schmöld.

Apogr., so wie auch in dem Cod. des asiat. Mus. steht واحد وكثير, was unbedingt richtiger ist. Diese Stelle wird auch von Dimeschqi, Sachâwi und Maqrizi angeführt, welche alle واحد وكثير lesen; s. oben Bd. II. p. 399. 514 u. 613. u. vgl. Pocock. l. c. p. 149.

127) Vgl. oben Bd. I. p. 717 ff. II. p. 399 u. 613; vgl. ib. p. 514.

128) Maqrizi las hier المدبرات بالسبع, «die Leiter in den Planeten»; s. oben Bd. II. p. 613.

129) Vgl. Schmölders, Essai sur les écoles philos. chez les Arab. Paris 1842, p. 124 ff., wo dieser und der folgende §. auszugsweise in Uebersetzung mitgetheilt ist.

130) Vgl. oben Bd. I. p. 749 ff. u. II. p. 400, §. 10.

131) Zwei Codd. im Schmöld. Apogr. schieben له hinter ويحصل ein, was wohl richtig sein mag.

132) Schmölders theilt, wie bemerkt, l. c. p. 125, diese Stelle mit und fügt zuletzt hinzu: «Cet être est l'homme». Allerdings scheint hier damit der Mensch gemeint zu sein, aber nicht jeder Mensch.

§. 31.

133) Vgl. oben Bd. I. p. 764 ff. u. II. p. 410 f. §. 10.

134) Vgl. oben Bd. I. p. 773 ff.

135) Verse aus dem Corân, XXIII. 37 f.

136) Vgl. oben Bd. I. p. 764, Anmk. 1.

§. 32.

137) Vgl. oben Bd. I. p. 517 ff. 773 ff. u. II. p. 399.

§. 33.

138) Vgl. oben Bd. I. p. 718 ff.

139) Vgl. ib. p. 758 ff.

140) Vgl. ib. u. Schmölders l. c. p. 126.

§. 34.

141) Vgl. Anmk. 124. auf der vorigen Seite.

142-145) Vgl. oben Bd. I. p. 780 ff 796 u. 800 ff.

146) Der gedruckte Text hat hier الحريث, das Haarbrücker auf den Vorschlag des Hrn. Prof. Fleischer in الحربث geändert hat (s.

Haarbr. l. c. II. p. 76 u. 425). Das Schmöldersche Apogr. hat hier والخرنب, u. im Cod. des as. Mus. ist die Zeile, wo dieses Wort vorkommt, leider weggeschnitten. Wir glauben aber, dass hier والكرنب, «Kohl» zu lesen ist und zwar aus folgenden Gründen: 1) weil en-Nedîm (oben Bd. II. p. 10) und Abûlfarag' (hist. Dyn. p. 281. vgl. den von Bernstein herausgegebenen Anonymus: «de initiis et originibus relig. etc. p. 57) an der Stelle, wo sie die verbotenen Speisen der Ssabier aufzählen, wirklich الكرنب haben, und 2) weil es in der That viele Heiden gab, welche es für eine Sünde hielten, Kohl zu geniessen, wie oben (Bd. II. p. 109 f. Anmk. 76.) nachgewiesen wurde.

147) Vgl. oben Bd. II. p. 10. 109 ff. 497. 539 u. 634, §. 24.

§. 35.

148) Dieses كلّهم darf nicht buchstäblich genommen werden; denn das, was hier von allen Ssabiern gesagt wird, wird an andern Stellen ausdrücklich nur von den Harrâniern berichtet; aber man darf es mit der Kritik eines Schahrastâni in solchen Fällen nicht so genau nehmen.

149) S. die oben Bd. II. p. 702, Anmk. 31. angef. Stellen.

150) Dass der Tod und die Todten verunreinigen, ist eine von Indien bis zum atlantischen Meere unter den Heiden verbreitet gewesene Ansicht, was nicht näher nachgewiesen zu werden braucht. Ueber den angeblichen Grund hiervon vgl. Porph. de abst. IV. 16. 20. dessen Epist. ad Aneb. u. Jambl. l. c. VI. 1.

151) Vgl. oben Bd. II. p. 9 f. §. 7. p. 102 ff. die Anmkn. 73 ff.

152) Vgl. oben Bd. I. p. 520 u. II. p. 496, §. 2. u. p. 530; vgl. über das Verbot des Weingenusses bei andern Völkern: Sommer, biblische Abhandlungen I. p. 271 ff. 295. 306 u. bes. 324 f. — Es darf übrigens nicht unbemerkt bleiben, dass Tha'âlibî ziemlich viele Weingedichte von dem Ssabier Abû-Is'haq (vgl. oben Bd. I. p. 588 ff. Nr. XVIII.) in seiner Jetîmah (vgl. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. III. p. 68 ff.) mittheilt, Gedichte, aus denen man ersehen kann, dass jener den Werth des Weines aus persönlicher Erfahrung kannte. Vielleicht aber stammt seine Kenntniss des Weines aus den angenehmen Reminiscenzen seiner leichtsinnig verlebten Jugendjahre her: vgl. oben Bd. I. p. 519 u. 591.

153) Vgl. oben Bd. II. p. 10, §. 7 f. u. p. 114 f. die Anmkn. 86. u. 88. — Es scheint uns, dass ولى hier Schwiegervater und nicht Freund bedeutet.

154) Vgl. oben Bd. II. p. 11, §. 8. u. p. 117 f. Anmk. 91.

155) Vgl. ib. p. 11, §. 8. u. p. 120 ff. Anmk. 93.

§. 36.

156) Vgl. oben Bd. II. p. 367. 381 f. 609 u. 638 f. die Anmkn. 3 ff. u. Pocock. l. c. p. 150, wo es heisst, dass auch 'Ganâbi dasselbe nach dem Corâncommentar des Fachr ed-Dîn er-Râzî (vgl. oben Bd. I. p. 240 u. ib. Anmk. 2.) mittheilt.

§. 37.

157) D. h. mit andern Worten: die Harrânier — denn von diesen ist hier die Rede — waren Neuplatoniker; vgl. oben Bd. I. p. 171 f. 484 ff. u. 542 ff. u. II. p. 371 f. §. 5. p. 375 f. §. 9. u. p. 642, Anmk. 132.

§. 38.

158) Das hier Gesagte wird auch von vielen andern arabischen Schriftstellern berichtet, was übrigens jedem Orientalisten hinlänglich bekannt ist; vgl. Pococke, Spec. hist. Ar. p. 97 f. ed. alt. u Osianders vortreffliche Abhandlung: «Studien über die vorislâmische Religion der Araber» in der Zeitschr. der deutsch. morg. Ges. VII. p. 492 ff. Wir ergreifen die Gelegenheit, eine von uns in Privatschreiben gegen gelehrte Freunde ausgesprochene allgemeine Bemerkung über diese Abhandlung Osianders hier zu wiederholen. Bei einer Untersuchung über die vorislâmische Religion der Araber, bemerkten wir, darf man keinen Augenblick den Punkt aus den Augen verlieren, dass es auf der arabischen Halbinsel — ganz abgesehen von den aramäischen Nabathäern daselbst — von jeher eine semitische und eine nichtsemitische oder kûschitische Bevölkerung gab. Es giebt daher unter den uns überlieferten Gottheiten der vorislâmischen Zeit ganz bestimmt viele, die nicht semitischen, sondern kûschitischen Ursprungs sind, und es wäre auch daher eine vergebliche Mühe, die Namen dieser Gottheiten vermittelst der semitischen Idiome erklären zu wollen. Semiten und Kûschiten wohnten auch oft neben einander (s. II. Paralipom. XXI. 16.) und ein gegenseitiger religiöser Einfluss war unvermeidlich. Eben so muss man die Epochen der verschiedenen Einwanderungen der semitischen Stämme der Araber in die ara-

bische Halbinsel im Auge haben, und demnach werden die vorislâmischen Gottheiten in folgende Classen zerfallen: 1) rein kûschitische, oder wenn man will, chamitische Gottheiten, die man vorzugsweise im südlichen Arabien zu suchen hat; 2) altsemitische Gottheiten, welche allen Semiten gemein sind, wie z. B. الله, اللات u. dgl. Andere (vgl. oben Bd. II. p. 168); 3) verhältnissmässig jüngere semitische Gottheiten, welche durch die später eingewanderten Stämme in Arabien eingeführt wurden; 4) Gottheiten, welche die Araber erst in der jüngsten Zeit durch ihre Berührungen mit fremden aramäischen, wie auch persischen Völkerschaften kennen gelernt und angenommen haben.

§. 39.

159) Hier, so wie auch in dem vorangehenden und folgenden §. wiederholt sich die Auffassung Schahrastânîs vom Heidenthum, dass die Idole nur Vermittler zwischen Gott und den Menschen seien; vgl. oben Bd. I. p. 685 ff. 725 ff. u. II. p. 441 f.

§. 40.

160) Es folgt dann bei Schahrastânî eine Aufzählung von verschiedenen vorislâmischen Gottheiten, die auch Dimeschqî (oben Bd. II. p. 405) kennt und die auch viele andere mohammedanische Schriftsteller erwähnen.

§. 41.

161) Vgl. Pococke l. c. p. 141, ed. alt.

§. 42.

162) Vgl. oben Bd. II. p. 402. 453, §. 4. p. 495, §. 1. u. p. 523, §. 1.

§. 43.

163) D. h. die Inder wenden sich eben so gut an die Sonne und den Mond, wie die Ssabier sich an die Gestirne überhaupt wenden, mit dem Unterschiede nur, dass die letzten dieselben für Gottheiten halten, während die erstern jene nicht für solche ansehen. — Vgl. übrigens oben Bd. II. p. 418, wo Schahrastânî ausdrücklich sagt, dass die Inder die Fixsterne verehren.

§. 44.

164) Vgl. oben Bd II. p. 520 f. § 3., wo aber hinter عبدة الشمس die Worte وهم الصابئون الاولون eingeschoben sind.

165) Vgl. ib. p. 521, wo ويستغيثون für ويستشفون des Schahrastâni steht; überhaupt ist dieser §. daselbst mit vielen Aenderungen und Zusätzen nach Cod. Nr. 541. des as. Mus. in St. Pet. mitgetheilt.

§. 46.

166) D. h. nachdem sie sich mit ihren Wünschen an die Götzenbilder wenden.

167) Die §§. 38. 39. 40. 44. 45. u. 46. sind eigentlich hier nur desshalb mitgetheilt worden, um dadurch zu zeigen, dass das, was Schahrastâni in den vorhergehenden §§. von den Ssabiern und dem Ssabismus sagt, auf die Heiden und das Heidenthum überhaupt zu beziehen ist; vgl. oben Bd. I. p. 688.

Anmerkungen

zu

Maimonides, Text № V.

---

§. 1.

1) Maimonides widmete den Môreh-Nebûkîm seinem Lieblingsschüler R. Joseph ben Jehûdah ben 'Aknîn (vgl. die Einleitung zu diesem Buche u. Journ. As. t. XIV. 1842, p. 5 ff.) und an diesen ist die Anrede hier gerichtet.

2) In dem arabisch geschriebenen Original bedient sich Maimonides hier des rabbinischen Ausdrucks עובדי כום, worunter aber die Rabbinen häufig Götzendiener überhaupt verstanden; vgl. oben Bd. I. p. 182 u. ib. die Anmk.

3) Im Original: עובדי כום اعنى اعتقاد الروحانيات والاستنزالات وعمل الطلسمات. Diese Stelle übersetzt el-Charîzî mehr dem Sinne nach als wörtlich (ed. Schayer, London 1851, p. 66): עובדי כום והיו מאמינים בכוחות הכוכבים ועושים כוונים למלאכ' השמים להזיל כוחם והיו עושים תמונות בשעה. Schayer will (l. c. Anmk. 1.)

والاستنزالها statt والاستنزالات lesen, aber uns scheint Ibn Tibbôn das Richtige getroffen zu haben, wonach wir auch übersetzt haben.

§. 3.

4) Vgl. oben Bd. II. p. 422, §. 9. u. p. 703 f. Anmk. 39. — Ibn Tibbôn hat hier blos שהשם רוח הגלגל, el-Charizi dagegen שהבורא נפש הגלגל ורוחו. Hinter صابة des Originals schiebt el-Charizi die Worte: והם הכשדים «und diese sind die Chaldäer» ein, wofür ihn Schayer (l. c. p. 74, Anmk. 5.) mit Recht tadelt.

§. 3.

5) Der erwähnte Dr. Schayer hat den dritten Theil des Môreh-Nebûkim, aus dem die §§. 3—41. entnommen sind, nach den beiden arabischen Handschriften der Leidner Bibliothek übersetzt, welche Uebersetzung wir nur in einigen wenigen Stellen geändert haben. — In den folgenden §§. sind nicht blos die Stellen aus den Schriften des Maimonides mitgetheilt, in welchen Ssabier ausdrücklich erwähnt sind, sondern wir theilten auch diejenigen Stellen mit, in denen er von Heiden überhaupt spricht und in denen er an seine Mittheilungen über dieselben oder speciell über Ssabier Betrachtungen anknüpft, und zwar geschah es aus dem Grunde, weil man eben aus diesen Mittheilungen über Heiden und Heidenthum überhaupt, wie auch aus den erwähnten Betrachtungen ersehen kann, was Maimonides sich unter Ssabiern und Ssabismus gedacht hat. Uebrigens darf nicht unbemerkt bleiben, dass wir hier vom theologischen Standpunkte des Maimonides hinsichtlich der mosaischen Gesetze ganz abstrahiren, da dieser Punkt ganz und gar nicht hierher gehört. — Wie die folgenden Berichte des Maimonides aufzufassen sind, ist oben Bd. I. p. 689 ff. ausführlich auseinandergesetzt worden.

6) Dieses ist eine individuelle Auffassung des Maimonides, die sich wohl auf biblische Stellen und vielleicht auch auf Stellen in dem Buche «über die Agricultur der Nabathäer» gründet; vgl. oben Bd. I. p. 717 ff. u. 733 ff.

7) Vgl. oben Bd. II. p. 713, Anmk. 108.

8) In der hebr. Uebers. des Ibn Tibbôn steht שאר הכוכבים החמשה, «dass die übrigen fünf Planeten»; im arab. Original dagegen steht السبعة الكواكب, «die sieben Planeten».— Nach Schayer.

§. 4.

9) Vgl. über Kûth'â, كوثى, Issthachri, das Buch der Länder von Mordtmann p. 54, Edrisi l. c. II. p. 161, Moschtarik p. ٣٧٧, Marâssid II. p. ٥١٩ u. Abûlfed. Geogr. p. ٣٠٥; vgl. auch Hyde, de relig. vet. Pers. p. 38 f. u. 70 ff. ed. alt. Ges. Thesaur. II. p. 673 f. s. v. כות u. Wiener, bibl. Realwörterb. I. p. 237, ed. 3. — Die Sage, dass Abraham in Kûth'â gelebt, daselbst gegen den Götzendienst gekämpft und desshalb in einen Bran ofen geworfen wurde, rührt ursprünglich von den Juden her und ist von denselben zu den Mohammedanern übergegangen.

10) «Cf. Maimonides in Hilcôt 'Acûm» I. 7. u. Tract. Nedarim f. 32, a. in Verbindung mit Midrasch Genes. §. 64..... Joseph. archeol. I. 7. Philo, de Abrah. p. 361, ed. Par. Creuzer, Symbol. I. p. 568. Bayle, diction. hist. Art. Abrah., der viele Nachrichten der der Rabbinen gesammelt hat». *Schayer.*

10) In der hebr. Uebersetzung לקצה המזרח; im arab. Original der Leidn. Mss. الطرف الشام. Nach *Sch.*

11) Man möge aus dem Umstande, dass in diesem Buche derartige Nachrichten über Abraham vorkommen, keine voreilige Schlüsse über das Alter jenes Buches ziehen; denn es ist schon oben bemerkt worden, dass Ibn Wa'hschijah, der Uebersetzer der Agricultura Nabath., sich Interpolationen erlaubt und manchen Namen auf eigene Faust geändert hat; s. oben Bd. I. p. 711.

13) Maimonides spielt hier auf die Araber an, welche Abraham الخليل, den «Freund» (Gottes) nennen und zum Theil für seine Nachkommen gelten wollen.

14) In der hebr. Uebers. אומה, «Nation», in dem arabischen Original der beiden Leidn. Mss. aber steht ملّة, «Religion», was unbedingt richtiger ist; denn Maimonides kennt blos ssabische — d. h. heidnische — Nationen; aber es ist ihm nie eingefallen, von einer Nation der Ssabier zu sprechen.

15) Zur Zeit des Maimonides waren noch die meisten Türkenstämme heidnisch, besonders waren es diejenigen türkischen Völkerschaften, welche damals noch im Norden lebten und noch nicht nach Mittelasien vorgedrungen waren.

16) Dieser Satz hat bekanntlich zu vielen Irrthümern Veranlassung gegeben, wozu besonders die falsche Lesart des Ibn Tibbôn,

der أمة statt ملة las (vgl. die vorletzte Anmk.), das Meiste beigetragen hat; vgl. Pocock. Spec. hist. Arab. p. 150, ed. alt., der diese Stelle zum Theil anführt und gleichfalls ملة und nicht أمة liest; vgl. auch oben Bd. II. p. 500 f.

§. 5.

17) Vgl. oben Bd. II. p. 422, §. 9. u. p. 703 f. Anmk. 39.

18) Ein berühmter spanischer Phillosoph, Dichter und Astronom, der 525 oder 533 (1131-37) starb; s. über ihn Ibn Challikân Nr. ٩٨١, ed. Wüstenf. Maimonides erwähnt ihn II. 9.

19) Maimonides mag in irgend einer Schrift eines Harrâniers Andeutungen über eine ewige Materie gefunden haben und dieses ist nach seiner Auffassung so viel wie die Ewigkeit der Welt; vgl. oben Bd. I. p. 749 ff.

20) Es gab viele Heiden, welche den Himmel für eine Gottheit hielten; s. Horapoll. hierogl. II. 11. Cod. Theodos. XVI. 5, 43. 8, 19. u. Asclep. II. p. 477. V. p. 489 u. vgl. Boehmer, de Hypsistariis etc. §. 4, p. 15 ff.

§. 6.

21) Diese Stelle scheint aus dem Buche «über die Agricultur der Nabathäer» geschöpft zu sein; vgl. o. Bd. I. p. 707, Anmk. 1. u. p. 708.

22) Auch diese, wie die folgende Stelle scheint demselben Buche entnommen zu sein; s. ib. p. 708 u. vgl. ib. p. 711. — Nach unserer Auseinandersetzung oben Bd. I. p. 635 ff. liegt kein Widerspruch zwischen der Angabe im Qâmûs, dass die Ssabier Anhänger des Noa'h waren, mit unserer Stelle hier; vgl. oben Bd. I. p. 267 u. II. p. 592, §. 3.

23) Im hebr. Text steht חשאם, in einem arabischen Cod. شام, Syrien, was sicher unrichtig ist, u. der zweite Cod. hat الشم; welches Land damit gemeint ist, können wir nicht angeben.

24) Ein berühmter Botaniker versicherte uns, dass diese Angaben theils bedeutende Uebertreibungen, theils absolut Falsches enthalten.

25) Im hebr. Text נפרד, das dem arab. مفرد entspricht.

§. 7.

26) Vgl. oben Bd. II. p. 390. 398. 440 f. 658 ff. u. 740 f. Anmk 96.

27) Orakel ertheilende Idole waren im Heidenthum allgemein verbreitet, was nicht näher nachgewiesen zu werden braucht. — Vgl.

Pococke l. c. p. 147, wo das arab. Original der ersten 16 Zeilen dieses §. bis zu den Worten: «und reden ihn im Schlafe an», migetheilt ist.

28) Jede Art von Zauberei und Beschwörung hielt Maimonides für ächtes Heidenthum; vgl. oben Bd. I. p. 693 ff.

29) Vgl. ib. p. 691 u. II. p. 490 f. §. 48.

§. 8.

30) Dies scheint gleichfalls der Agricult. Nabath. entnommen zu sein; vgl. Jesaias LXVI, 17. Nach Plutarch (Symp. IV. 5, 2.) verabscheuten die babylonischen Magier die Mäuse und tödten dieselben; vgl. Selden. de diis Syr. I. 4, p. 317 f.

31) Wahrscheinlich meint er hier die geistige und physische.

32) Den letzten Vers citirt Maimonides mehr dem Sinne als den Worten der heiligen Schrift nach; vgl. Schayers Bemerkung z. St.

§. 9.

33) Schon Schayer hat hier ספורים in ספרים emendirt.

34) Vgl. oben Bd. I. p. 697 ff.

35) Vgl. oben Bd. II. p. 462 ff. §. 16. u. unten p. 758, Anmk. 60.

36) In der hebr. Uebersetzung heisst es: והמזיקים והשוכנים במדברות, die beiden Leidn. Codd. dagegen haben الغولان التى تاوى الخ, was auch unbedingt richtiger ist, da die Wüsten eben für die Wohnsitze der Gûlen gehalten werden. Nach *Schayer*.

§. 10.

37) Auch diesen Mittheilungen liegt, nach der Versicherung eines berühmten Botanikers, nichts Reelles zu Grunde.

§. 11.

38) Eine höchst merkwürdige Nachricht über den Character des uralten Baumcultus, welche zu vielfachen Combinationen Veranlassung giebt, die weiter auszuführen hier nicht der Ort ist. — Bei den Pythagoräern galt die Malvastaude, μανδραγόρας, als eine äusserst heilige Pflanze (s. Aelian. V. H. IV. 17. u. vgl. Jambl. vit. Pythag. p. 109), und in grossen Gefahren richteten jene Gebete an die Wurzeln derselben (s. Lucian. Ver. hist. II. 28). Als Zauberkraut kennt sie auch

Julian (l. c. u. Alexand. 25.), Artemidor (Oneir. III. 50) u. Athenaeus (IX. p. 504, c). Die Saamen der Malva wurden als Amulet gegen Krankheiten der Brüste gebraucht (Plin. XX. 21.); vgl. noch darüber: Apulej. Metam. XI. 1, p. 901, ed. Hill. Bd. I. Lucian. Timon. 2. Ver. hist. II. 33. Gale in Jambl. p. 288. Schmiedel, de Mandragora, 1655, Sprengel, Geschichte der Botanik, I. p. 23 u. Wiener l. c. I. p. 48. Bemerkenswerth ist es, dass Mandragoritis nach Hesychius (s. v.) ein Beiname der Aphrodite ist.

39) Maimonides wusste demnach, dass «das Buch über die Agricultur der Nabathäer» ein babylonisches ist; vgl. oben Bd. I. p. 697 ff.

40) Maimonides will wohl damit sagen, dass wir ohne den Glauben an die Einheit Gottes in noch grössere heidnische Irrthümer verfallen wären, als jene Heiden, obgleich die Philosophie uns vor solchen Thorheiten, wie die erwähnten, geschützt hätte.

§. 12.

41) Vgl. oben Bd. II. p. 27 u. 606 f.

42) Mit Unrecht folgert St. Croix (Recherch. sur les Myst. du pag. II. p. 102. ed. alt.) aus diesen Worten, dass die Wehklagen beim Tammûzfeste des Nachts stattgefunden haben.

43) Vgl. über das in diesem §. Gesagte oben Bd. II. p. 27. 202 ff. Anmk. 217. u. p. 606 f.

§. 13.

44) Es ist schade, dass Maimonides hier so fragmentarisch ist; denn es wäre höchst interessant zu wissen, was in dem Buche «über die Agric. der Nabath.» von den hier aufgezählten Gegenständen gesagt ist.

45) Auch aus dieser Stelle ersieht man, wie sehr es zu bedauern ist, dass jenes Buch über die Agr. der Nabath. uns noch immer unzugänglich ist.

46) Vgl. oben Bd. II. p. 414. 465, §. 19. u. p. 697, Anmk. 181.

§. 14.

47) Vgl. über die hier aufgezählten Schriften oben Bd. I. p. 697 ff. bis zum Schlusse des Capitels.

48) D. h wie und nach welcher Form die Tempel zu erbauen sind; vgl. oben Bd. II. p. 655 f.

49) Vgl. ib. p. 658 ff.

50) Offenbar war bei den Heiden des Orients vorgeschrieben, wie der Altar dieser und wie der jener Gottheit zu bauen ist und sicher herrschte darin keine Willkürlichkeit. Uebrigens ersieht man aus vielen Stellen bei Pausanias, dass auch die Altäre in Griechenland nicht überall auf dieselbe Weise und nicht immer aus denselben Stoffen gebaut wurden.

51) Vgl oben Bd. II. p. 77 ff. die Anmkn. 48 ff. u. ib. p. 530.

52) Wörtlich: «und zu andern Arten von religiösen Handlungen jener Tempel», womit angedeutet wird, dass in den verschiedenen Tempeln ausser den Gebeten auch verschiedene andere religiöse Handlungen ausgeübt wurden.

53) Die heidnischen Tempel standen nicht isolirt da, sondern sie waren immer von einem Hofraum umgeben, in dem sich noch andere zum Tempel gehörende Nebengebäude befanden, wie z. B. in Hierapolis in Syrien.

54) Vgl. oben Bd. II. p. 367 u. 652. — Aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, dass Maimonides hier ein Buch eines neuplatonisch gebildeten Harrâniers vor Augen hatte. Uebrigens mag Ibn Tibbôn hier eine falsche Lesart vor sich gehabt haben; denn in seinem Original stand offenbar الصور العقلية, während der in diesem Falle von Mas'ûdî und Andern gebrauchte Ausdruck الجواهر العقلية ist, der auch den neuplatonischen Ideen besser entspricht.

55) Vgl. oben Bd. II. p. 225 f, Anmk. 245.

56) D. h. der angebeteten Bäume; vgl. ib. p. 459, §. 1.

57) Vgl. Winer l. c. II. p. 520 f.

§. 16.

58) Diese Meinung entspricht vollkommen dem im Orient dem Mars beigelegten Character; vgl. Julius Firm. Astron. II. 10. Ptolem. Tetrabibl. I. 4. u. Reinaud, Monum. II. p. 378.

59) Bei vielen heidnischen Völkern des Alterthums war die Tödtung eines Ackerstieres streng verboten. So war z. B. bei den alten Römern sogar die Todesstrafe darauf gesetzt (s. Varro, de r. r. II. 5. Columell. de r. r. VI. praef. und vgl. Plin. VIII. 70. u. Serv. ad Georg. II. 537). Von den Athenern sagt Aelian (V. H. V. 14. ausdrücklich, dass sie auf die Verordnung hielten, «welche einen Pflugstier, der ins Joch gespannt und am Pfluge oder am Wagen

zur Arbeit gebraucht worden, zu schlachten verbot, weil auch er Pflanzer sei und an des Menschen Arbeit Theil nehme». Nach Porphyrius musste derjenige, welcher zuerst in Athen einen Stier getödtet hatte, seine Zuflucht zum Altare nehmen, um der Strafe zu entgehen (de abst. II. 10). Selbst in der spätern Zeit, wo dieses Gesetz in Vergessenheit gerieth, erhielten sich noch gewisse Festgebräuche, welche auf die ehemalige Beobachtung jenes Gesetzes hindeuteten (s. Aelian. V. H. VIII. 3. XII. 34. Paus. I. 24, 4. 28, 11. Plut vit Sol. 21. u. vgl. Sommer l. c. p. 342 f.). St. Croix will (l. c. I. p. 163) aus Ilias II. 403. und VII. 315. schliessen, dass kein Stier bei den Griechen, bevor er das 5. Jahr erreicht hatte, geopfert werden durfte; aber die Stellen Il. X. 292. u. Od. III. 382 sprechen dagegen Bei den alten Phrygiern war gleichfalls die Todesstrafe auf die Tödtung eines Ackerstieres gesetzt (Nicol. Damasc. de morib. in Gronov. Thes. antiqq. Graec. t. VI. col. 3872). Bei den Indern durfte kein Stier im Kali-Juga geopfert werden (Jones in den allg. Bemerk. zu Manu I. vgl. ib. V. 2.); vgl. oben Bd. II. p. 479 u. unten p. 734, Anmk. 124.

60) Auf die enge Verbindung des Ackerbaus mit den heidnischen Religionen haben viele Gelehrte, sowohl des Alterthums, wie auch der neuern Zeit hingewiesen, und wenn jene Verbindung in der spätern Zeit im Westen wenig sichtbar war, so war dies grade in Chaldäa, wo der Ackerbau immer in einer sehr hohen Blüthe stand, in einem hohen Grade der Fall, wie dieses aus den von Maimonides aus dem Buche «über die Agricultur der Nabathäer» mitgetheilten Fragmenten deutlich hervorgeht; vgl. oben Bd. I. p. 702 u. 709 f.

61) Die Musik bildete bei vielen Völkern des Alterthums einen wichtigen Theil des Gottesdienstes; so z. B. bei den Römern (Plut. q. Rom. 55), sehr häufig bei den Griechen (Plut. de Ei Delph. 6. vgl. bes. Hermann, Antiq II. p. 133 u. 135, Anmk. 8 f.) und auch bei den Aegyptern (s. Apulej. Metam. XI. 9. p. 1015. Bd. I. u. Hildebr. z. St. Euseb. pr. Ev. III. 2. 4, p. 94). Die ausserordentliche Wirkung, welche die Musik auf die Galen und Corybanten hervorbrachte, ist bekannt (s. Lucian, de S. D. 43. u. 51. u. Porphyr. Epist. ad Aneb.). Die Neuplatoniker sind natürlich nicht zurückgeblieben und haben über die *ἱερὰ μουσική* eben so phantasirt, wie über die naive Mythologie und die religiösen Gebräuche der vergangenen Jahrhunderte; s. Jambl. de myst. III. 9 f. dessen vit. Pythag. c. 25. Julian. Epist. 56. p. 442, *a*. Procl. Theol. Plat. VI. 13. u. vgl. Gale in Jambl. p. 225 ff. u. Georgii in Pauly's Realencyclop. d. class. Alterthumsw. IV. p. 1401.

62) Das Buch «über die Agricultur der Nabathäer» kennt also nur eine zeitliche, diesseitige Bestrafung und Belohnung. Die alten Babylonier kannten demnach, wie es scheint, keine Bestrafung und Belohnung jenseits, und dies erfahren wir fast mit Gewissheit aus einem winzigen Fragment jenes so umfangreichen Buches. Ohne zu befürchten, je dementirt zu werden, behaupte ich, dass es auf sämmtlichen europäischen Bibliotheken äusserst wenig arabisch geschriebene Werke giebt, die auch nur im Entferntesten so wichtig wären, wie jenes Buch «über die Agricultur der Nabathäer». Dies ersieht man deutlich 1) aus den oben (Bd. I. p. 707 ff.) nach Quatremère gemachten Mittheilungen; 2) aus den hier an verschiedenen Stellen von Maimonides mitgetheilten Fragmenten aus jenem Buche und 3) aus der oben (Bd. II. p. 605 ff. §. 3.) aus demselben mitgetheilten Stelle. Aber abgesehen davon, so versteht es sich von selbst, dass auch nur einige aufgefundene Blättchen, — welchen Inhalts sie auch sein mögen —, die, aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. etwa, von einem hochgebildeten Volke herrühren, dessen Literatur verloren gegangen ist, uns in einem sehr hohen Grade interessiren müssen. Um so mehr muss ein so voluminöses Werk, das in seiner ursprünglichen Fassung jedenfalls lange vor Christi Geburt im Lande der Chaldäer und von chaldäischen uralten Weisen niedergeschrieben wurde, unser höchstes Interesse in Anspruch nehmen. Aber leider hat eine Unzahl von spätern und ganz späten mohammedanischen inhaltsleeren, von gedankenlosen Compilatoren zusammengeschweissten Werken manche unserer Orientalisten so gefesselt, dass sie dabei die Mas'ûdî, Maqrîzî und dergleichen andere wahrhaft wichtige Autoren ganz vergessen zu haben scheinen.

§. 17.

63) Die hebr. Uebersetzung hat hier עד שיעברום, das gar keinen Sinn giebt; die beiden Leidn. Codd. dagegen haben حتى يعبدوها. Nach *Schayer*. — Offenbar aber gebraucht hier Ibn Tibbôn עד in dem Sinne von حتى.

§. 19.

64) Maimonides theilt nämlich sämmtliche mosaische Gesetze in 14 Classen ein; s. M. Neb. III. 35.

65) Dieses bildet einen Tractat in dem 1. Bande seiner grossen rabbinischen Gesetzsammlung, betitelt Mischneh-Tôrah und Jad-ha-Chazaqah.

66) Vgl. oben Bd. I. p. 693 ff.

67) Vgl. oben Bd. II. p. 679, Anmk. 181.

68) In den Augen der Rabbinen galt Aegypten als die Hauptstätte von allen Arten von Zauberei. Wahrscheinlich sah Maimonides desshalb auch Kana'an als ein Land an, wo viel Zauberei getrieben wurde, weil im Pentateuch so oft vom Götzendienste der Kana'aniter die Rede ist und derselbe ist, wie oben bemerkt wurde, bei Maimonides mit Zauberei völlig identisch.

69) Vgl. oben Bd. I. p. 737 ff. u. II. p. 703, Anmk. 35.

70) Dass die Zahlen bei der Theurgie eine wichtige Rolle spielten, ist schon oben bemerkt worden.

§. 20.

71) Vgl. oben Bd. I. p. 744

72) Vgl. oben Bd. II. p. 710, die Anmkn. 92. u. 94.

73) Dieses scheint eine Eigenthümlichkeit des chaldäischen Cultus zu sein.

74) Vgl. oben Bd. II. p. 702, Anmk. 34.

75) D. h. magische Beschwörungsformeln, die auch im Occident nicht unbekannt waren. — Fast wörtlich dasselbe, das Maimonides hier angiebt, theilt Creuzer, Symb. I. p. 395 f. nach einem griechischen Ms., betitelt: περὶ βατανῶν χυλόσεως, mit.

76) Dieses Alles scheint entweder aus dem Buche «über die Agricultur der Nabathäer» oder aus dem Buche «Thomthom» (vgl. oben Bd. I. p. 712 f.) geschöpft zu sein.

§. 21.

77) Bei den meisten Völkern der Erde, des Orients wie des Occidents, finden wir das weibliche Geschlecht bei Orakelertheilung, bei der Mantik und bei der Theurgie nicht nur betheiligt, sondern sogar vorzugsweise thätig; s. Strabo VII. p. 723. Diodor. XVII. 50. Tacit. Germ. 8. hist. IV. 61. 65. Plut. de superst. 6. q. Rom. 56. Lucian. de S. D. 43 Philos. 9. Dial. Meretr. IV. 1. Apulej. Met. XI. 9 f. p. 1013 u. 1019 ed. Hild. Ephraem Syr. t. II. or. VIII. p. 456 f. Porphyr. Epist. ad Aneb. Jambl de myst. III. 10 f. u. viele andere Schriftsteller; vgl. Delrio, disquisit. mag. IV. 1. u. Hermann, Antiq II. p. 210 u. 213, Anmk. 14.

78) Vgl. oben Anmk. 73.

§. 23.

79) «Emoritische Gebräuche» heissen bei den Rabbinen so viel wie heidnische Gebräuche; vgl. oben Bd. I. p. 693.

80-81) Vgl. oben Bd II. p. 464, §. 17.

§. 24.

82) Mischn. Tract. Sabbat, VI. 9. u. bes. Toseftâ Sabb. c. 7 f.

83) Talmûd Tract. Sabb. fol. 67, *a*.

84) Ib.

85) Ib.; vgl. Raschi z. St.

86) Mischneh, Tract. Chûlîn IV. 7.

87) R. Meïr, Mischneh Sabb. l. c.

88) Die hebr. Uebersetzung, so wie auch die beiden Leidn. Mss. haben hier מריקשיט, welches Wort in den Lexic. nicht vorkommt. Buxtorf übersetzt es durch *crocum;* er nahm also wahrscheinlich מרק für מוריקא. Schayer vermuthet, dass מרק שיט *myristica moschata* sei.

§. 25.

89) D. h. in seiner Mischneh-Tôrah, Hilkôt 'Abôdah-Zarah XII. 7.

90) Vgl. darüber Spencer, de legg. Hebraeor. II. 12, p. 308 ff III. 6, 1, p. 66 (ed 1686).

91) S. Deutron. XXII. 11.

92) Vgl. Spencer l. c. II. 21, p. 397 ff. u. Winer l. c. II. p. 652 f.

93) Vgl. über dieses Buch oben Bd. I. p. 712 f.

94) Vgl. Tract. Pesachîm fol. 109, *b*., wo von den bunten Kleidern der babylonischen Frauen die Rede ist.

95) Der Gebrauch, dass Männer weibliche und Frauen männliche Kleider bei gewissen Culten anlegten, kam in Griechenland, Rom, Cypern, Syrien u. Assyrien vor; s. Plut. virt. mulieb. 6. quaest. Gr. 58. Jul. Firm. de err. prof. relig. c. 4. Lucian de S. D. c. 27. et pass. Macrob. III. 8. Serv. ad Aen. II. 632. u. vgl. Selden. de D. S. II. 4, p. 366. Spenc. l. c. II. 17, p. 373 ff. Movers, Phön. I. p. 455 f. Hermann l. c. p. 260. 263, Anmk. 10. p. 288. 291, Anmk. 9. p. 349 u. 351, Anmk. 22. u. Pezold, de promiscue vestium utriusq. sexus usurpatione.

§. 25.

96) S. Mischneh 'Abodah-Zarah VII. 2. u. Talmûd Tract. Temûrah fol. 28, *b*. — *Sch.*

97) S. 2. Mos. XXIV. 8. XXXIV. 27. 5. Mos. XXVIII. 69. u. XXIX. 11.

98) S. 5. Mos. IV. 26.

99) S. ib. XXIX. 11. — An verschiedenen Stellen des Talmûd ist die Meinung ausgesprochen, dass die Israeliten die Befolgung der mosaischen Gesetze für sich und ihre Nachkommenschaft beim Berge Sinai beschworen hätten.

§. 27.

100) Die Rabbinen nehmen bekanntlich an, dass die Kinder zu Ehren des Moloch nicht verbrannt, sondern nur zwischen zwei Feuern hindurchgeführt wurden.

§. 28.

101) Vgl. über diesen Gebrauch Winer l. c. I. p. 344 u. oben Bd. II. p. 500.

§. 29.

102) Man sieht aus der ganzen Beschreibung des Maimonides, dass hier nicht blos vom Dünger die Rede ist.

§. 30.

103) Nach dem arab. Text, wo es steht نوع في نوع اخر — *Sch.*

104) אתרוג = أُتْرُجّ, أُتْرُنْج u. تُرُنْج, malum medicum, citreum, mala citrea; vgl. oben Bd. II. p. 240, Anmk. 278.

105) Mischneh Tract. Pesachim IV. 9. heisst es, dass der König Chizqijahû ein ספר הרפואות, «ein Buch der Heilmittel», verborgen, d. h. der Benutzung entzogen hätte, wofür er von den jüdischen Gelehrten seiner Zeit gelobt wurde; vgl. Maimonides zu der angef. St.

106) «3. Mos. XIX. 19. שדך לא תזרע כלאים, worunter nach dem Talmûd das Pfropfen verstanden wird, wie wohl auch das Säen zweierlei Saamen nicht ausgeschlossen ist; vgl. Tract. Kidûschin fol. 39, *a.*» — *Sch.* — Vgl. auch Joseph antiqq. IV. 8, 20. Mischneh Tract. Kilaïm I. 1 ff. Spencer l. c. II. 28, p. 379-385 u. Winer l. c. II. p. 652.

107) S. 5. Mos. XXII. 9.

108) Mischneh Tract. Chûlin, IV. 7; vgl. oben Bd. II. p. 469 f. §. 24.

§. 31.

109) S. 3. Mos. XIX. 19. 23 f. u. 5. Mos. XXII. 9.

110) S. Tract. Kidûschîn l. c.

§. 32.

111) Vgl. oben Bd. II. p. 225 f. Anmk. 245.

112) Talm. Tract. Babâ-Batrâ fol. 25, *a*.

113) Vgl. oben Bd. I. p. 182, Anmk. 1. u. II. p. 59 f. Anmk. 29.

114) «Ein Beleg für Maimonides findet sich Tract. Babâ-Batrâ l. c. in den Worten des R. Scheschet». — *Sch.*

§. 33.

115) Vgl. oben Bd. II. p. 452, §. 3. u. p. 459, §. 11.

116) Vgl. oben l. c. p. 455, §. 7. u. p. 459, §. 11.

§. 34.

117) Vgl. oben Bd. II. p. 729, Anmk. 64.

118) Das grosse Ritualwerk des Maimonides, betitelt **Mischneh-Torah**, ist in 14 Bücher eingetheilt, von denen die hier erwähnten das 9. u. 10. bilden.

119) S. Onkelos zu 1. Mos. XLIII. 32. 2. Mos. VIII. 22. u. vgl. Raschi zu 1. Mos. XLVI. 34. — *Sch.*

120) Damit sind wohl die *capripedes Satyri* oder die ziegenköpfigen und bockfüssigen Pane (s. Herod. II. 46) gemeint. Viele der neuern Exegeten fassen die שעירים ebenfalls als Satyre auf; s. Spencer l. c. Diss. VIII. 3, p. 462 u. vgl. ib. c. VIII. p. 474 ff. u. Winer l. c. I. p. 422 f.

121) Im arab. Text steht: وقد كان فشا هذا المذهب كثير جدا في ايام משה רבינו عليه السلام; die letzten sechs Worte sind von Ibn Tibbôn unübersetzt geblieben.

122) Die Aegypter haben keine Böcke und keine Ziegen gegessen (s. Herod. II. 46). Dass der Bock, als das Symbol der Zeugungskraft, in den heidnischen Culten vieler Völker des Alterthums eine grosse Rolle spielte, ist bekannt; vgl. Bochart, Hieroz. P. I. L. II. c. 53. Spencer l. c. p. 271 f. 481. 485 f. u. Movers, Phön. I. an vielen Stellen.

123) Vgl. oben Bd. II. p. 463 u. 729 f. Anmk. 59.

124) Dies ist unrichtig; es könnte aber sein, dass Maimonides بقرة im Sinne von *vacca* gebrauchte, was Ibn Tibbôn fälschlich durch בקר übersetzte; vgl. oben Bd. II. p. 463 u. 730, Anmk. 59.

125) Vgl. oben Bd. II. p. 7 f. §. 5. u. p. 79 ff. die Anmkn. 49 ff. Vgl. auch oben Bd. I. p. 712 f

§. 35.

126) Es sind uns keine Fälle bekannt, wo die Heiden Sauerteig als Opfer darbrachten; ja es scheint sogar, dass die Römer eine gewisse religiöse Scheu vor dem Sauerteig hatten. So heisst es bei Gellius (n. A. X. 15.) nach Massurius Sabinus: «Farinam fermento imbutam attingere ei (flamini diali) fas non est». Eben so heisst es bei Servius (ad Aen. I. 183): «Flamines farinam fermentatam contingere non licebat» (vgl. Sommer l. c. p. 361 f.). Als Grund dafür giebt Plutarch (quaest. Rom. 109) an, dass der Sauerteig aus der Verderbniss entstanden sei und dieselbe auch durch seine Vermischung dem Teige mittheile, welcher locker und kraftlos werde u. s. w.; vgl. auch Plut. Symp. III. 10. Es ist aber möglich, dass Maimonides nur sagen will, dass die Heiden bei ihren Speiseopfern nicht darauf sahen, dass dasselbe aus ungesäuerten Brodten bestände, wie dies bei den Israeliten nach mosaischen Vorschriften der Fall war; s. 3. Mos. II. 11.

127) Vgl. oben Bd. II. p. 25, §. 2. p. 31, §. 7. u. p. 194, Anmk. 201.

128) Die Heiden des Alterthums gebrauchten im Abendlande sehr häufig Honig bei ihren Opfern, wofür sich unzählige Belege bei den Alten finden; vgl. Spencer l. c. p. 280-284 u. oben l. c. p. 195 f.

129) Dieses ist nur zum Theil richtig. Die Aegypter nannten das Meersalz *Τυφῶνος ἀφρόν*, hielten es für unrein, rechneten es zu den verbotenen Dingen und brachten es nicht auf den Tisch (s. Herodot. II. 37. u. Plutarch. de Isid. 5. 32. Symp. V. 10. VIII. 8. u. vgl. Sommer l. c. p. 291 u. 303). Bei den Indern werden die Salzgräber und die Salzverkäufer zu den verachtesten und verpöntesten Menschenclassen gerechnet, mit denen kein Brahmane verkehren darf, was aus vielen Stellen in den Gesetzbüchern des Manu und Yâjnavalkya hervorgeht. Von den Griechen und Römern dagegen ist es bekannt, dass sie bei ihren animalischen Opfern Salz gebrauchten; s. Plin. XXXI. 41. Ovid. Fast. I. 337. u. vgl. Hotting. de usu salis in cultu sacro, Schickedanz, de salis usu in sacrific. Spenc. l. c. p. 139 u. Winer l. c. II. p. 387. — Von den Harrâniern wissen wir

gleichfalls, dass sie bei verschiedenen religiösen Gelegenheiten Salz gebrauchten; s. oben Bd. II. p. 36, §. 12. u. ib. p. 50.

130) S. 3. Mos. II. 11.

§. 36.

131) Das in diesem §, Gesagte lässt sich durch viele Stellen in den Schriften der Alten belegen; wir begnügen uns auf Spencer l. c. p. 298 ff. Winer l. c. II. p. 489. Preller in Pauly's Real Encycl. der class. Alterthumsw. III. p. 1264 u. Munk im Journ. As. t. X. 1847, p. 510 zu verweisen.

§. 37.

132) Im Talmûd scheint diese Stelle nicht vorzukommen und es ist uns unbekannt, woher Maimonides sie geschöpft hat.

133) Ein Sammelwerk der ersten Hälfte des 3. Jahrh. p. Chr.

134) «In unserer Ausgabe des Siphri über den angeführten Vers findet sich diese Bemerkung, aber nicht der Ausdruck בבואה. Ueber dieses Wort vgl. Tract. Gittîn fol. 66, *a*. u. Volmars mythol. Lex. s. v.» — *Sch.*

135) D. h. des Fleisches, welches nicht von Opferthieren genommen wurde.

136) Viele Völker der alten u. der neuen Zeit hielten die Wüsten für den Sitz der Dämonen und bösen Geister, s. Spencer l. c. p. 301 u. vgl. oben Bd. II. p. 458, §. 9. u. p. 463.

§. 38.

137-138) Vgl. oben Bd. II. p. 94 f. Anmk. 61. u. p. 530.

139) Vgl. ib. p. 676, Anmk. 36.

§. 39.

140) Maimonides bemerkt vorher, dass die mosaischen Reinheitsgesetze in das alltägliche Leben nicht eingreifen und nur auf den Cultus beschränkt sind.

141) בארצות המזרח, wofür im Original wahrscheinlich في بلاد المشرق steht; dies heisst aber nicht schlechthin «im Orient». in unserm Sinne, sondern damit sind Indien und die östlichen Länder des Orients überhaupt gemeint.

142) Die hebr. Handschrift, die Buxtorf vor sich hatte, wie auch die beiden Leidn. Codd. haben מגושי, Magier, statt des unsinnigen המגורתי unserer hebr. Ausgaben der Ibn Tibbônschen Uebersetzung.

143) Diese Vorschriften finden sich wirklich in dem Avesta; s. Spiegel, Vend. Fargard XVI. p. 218 u. vgl. Sommer l. c. p. 301. 306 f. 332. u. oben Bd. II. p. 99 f. Anmk. 69.

144) S. Talmûd, Tract. Ketûbôt, fol. 61, *a*.

145) Auch dieses kommt in dem Avesta vor; s. Spiegel l. c. Farg. XVII. p. 223 ff. u. vgl. Manu V. 135 u. 144, wo sich ähnliche Vorschriften finden.

§. 40.

146) «Maimonides bezieht sich vielleicht, wenn er nicht aus ssabischen Quellen schöpfte, auf Tract. 'Abôdah-Zarah 11, *a* : עוקרין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי» — *Sch.* — Die Rabbinen sehen es nämlich nicht als einen heidnischen Brauch an, die Sehnen der Rosse eines verstorbenen jüdischen Königs zu durchschneiden, weil sie dies nur als eine Ehrenbezeugung für denselben ansehen. Es ist aber unwahrscheinlich, dass die Aussage des Maimonides sich auf diese Stelle bezieht, da hier ausdrücklich vom Verzehren der abgeschnittenen Glieder die Rede ist.

147) Im Talmûd Tract. 'Abôdah-Zorah fol. 29, *b*. u. 32, *a*. heisst es, dass es bei den Heiden Sitte sei, die Haut des Opferthieres an der Herzstelle aufzuschneiden, das Herz herauszunehmen und dasselbe den Göttern zu opfern. Diese Vorrichtung geschah aber mit dem noch lebenden Thiere, wie dies aus der daselbst fol. 32, *a*. angeführten Toseftâ (vgl. Raschi zur Stelle) hervorgeht. Offenbar aber gründet sich die Aussage des Maimonides nicht auf diese talmûdische Stelle; vgl. Winer l. c. II. p. 489, Anmk. 4.

§. 41.

148) Maimonides dachte hier offenbar an die Heiden des mosaischen Zeitalters, deren Gebräuche die mosaische Gesetzgebung nach seiner Ansicht im Auge gehabt haben soll; vgl. oben Bd. II. p. 453, §. 4., aus welcher Stelle hervorgeht, dass Maimonides in der That der Meinung war, als existirten zu seiner Zeit fast gar keine Heiden mehr.

§. 42.

149) In seinem Commentar zur Mischneh, Pesachîm IV. 10. sagt Maimonides ausdrücklich, dass طلسم ein griechisches Wort sei.

§. 43.

150) Vgl. oben Bd. II. p. 275 ff. Anmk. 385. u. p. 671, Anmk. 13.

151) Vgl. ib. p. 682, Anmk. 71.

152) Eine besonders im Orient sehr häufig vorkommende Darstellung des Sonnengottes; vgl. oben l. c. p. 390 u. ib. p. 681, Anmk. 62.

153) Vgl. Layard, Nineveh and its rem. Fig. 85. u. 91. der deutschen Ausgabe.

154) Bekanntlich wurde das ganze Mittelalter hindurch in Europa eine Art Götzendienst getrieben, indem Astrologen und dergleichen andere Gaukler gewisse Bilder verfertigten, von denen sie vorgaben, dass sie ihren Besitzern Glück und Heil bringen und gewisse Krankheiten abwenden und sogar Orakel ertheilen könnten; in vielen Concilien wurde vergebens gegen diese Nachklänge des chaldäischen Heidenthums, das sogar bei den Juden Eingang fand, geeifert; vgl. Gale not. in Jambl. p. 351. Selden de diis Syr. Synt. I. c. 2. Maimonides Comm. zur Mischneh Tract. 'Abôdah-Zorah IV. 7. u. oben Bd. II. p. 153. Einen solchen Gaukler scheint Maimonides hier vor sich gehabt zu haben.

155) Auch daraus ersieht man, wie sehr Maimonides sich auch mit den practischen Lehren des Heidenthums befasst hat; vgl. oben Bd. I. p. 691.

§. 44.

156) Man ersieht aus dieser Stelle, dass wenigstens manche von den von Maimonides citirten Schriften über Telesmata aus einer relativ jüngern Zeit herstammen und dass sie zum Theil den Einfluss des Occidents erfuhren.

§. 45.

157) Unter Telesmata versteht Maimonides Idole, von denen er überhaupt glaubte, dass sie immer nach bestimmten Constellationen verfertigt wurden, vgl. oben Bd. II. p. 440.

157) Maimonides bemerkt dann hier, dass selbst manche unter den frommen Juden dem Wahne ergeben wären, als hätten solche, nach gewissen Constellationen verfertigten Bilder, eine magische Kraft in sich; vgl. oben Anmk. 154.

158) Maimonides spielt hier auf die bekannten unter Christen, Juden und Mohammedanern verbreiteten Sagen an, dass Abraham den Götzendienst überhaupt bekämpft habe.

159) Vgl. oben Bd. I. p. 690 u. 693 f.

160) D. h. bei den griechischen Philosophen, die er kannte und wie er sie auffasste; von den Neuplatonikern wusste er nichts.

§. 46.

161) So ist sein grosses Werk über die Ritualgesetze der Juden betitelt; dasselbe wird auch Jad-ha-chazaqah genannt.

162) Diese Zeitangabe über den Ursprung des Heidenthums beruht auf vielen Stellen im Talmûd und den Midraschîm und sie stützt sich vorzugsweise auf Genes. IV. 26; vgl. Midrasch-Rabbah §. 23. Targûm Jerûschalmî, Raschî, Ibn 'Ezrah u. Qimchî z. St.; vgl. auch Dionys. Voss. zu unserer Stelle des Maimonides.

§. 47.

163) Vgl. oben Bd. II. p. 225 f. Anmk. 245.

164) Solche Lügenpropheten tauchten besonders in der jüngern Zeit des Heidenthums massenweise auf.

§. 48.

165) Wörtlich wie bei Dionys. Voss.: «Postquam oblactus est fortis ille etc.» Manche unter den Rabbinen behaupten, dass Abraham schon als Kind von drei Jahren Gott erkannt habe, andere dagegen behaûpten, dass dies erst in seinem vierzigsten Jahre geschehen sei; Maimonides scheint hier diese beiden Ansichten vereinigen zu wollen; vgl. diesen §. weiter unten, Hyde, de relig. vet. Pers. p. 60, ed. alt. u. Dionys. Voss. z. d. St.

166) Nach den erwähnten unter Christen, Juden und Mohammedanern verbreiteten Sagen war Tera'h, der Vater Abrahams, ein Götzendiener; ja er soll sogar ein Idolenverfertiger gewesen sein.

167) Vgl. die vorletzte Anmk.

168) Nach den rabbinischen Sagen wurde Abraham, wie später die Genossen Daniels, in einen glühenden Ofen geworfen, aus dem er völlig unverletzt herausging, — eine Sage, die auch Hieronymus kennt.

169) Die letzten §§., in denen der Name Ssabier nicht vorkommt, sind zum Behuf einer richtigen Auffassung der vorangehenden Mittheilungen des Maimonides über die Ssabier überhaupt hier mitgetheilt worden; vgl. oben Bd. I. p. 692 ff. u. II. p. 722, Anmk. 5.

Anmerkungen zu den kleineren Texten.

Anmerkungen zu Text № VI.

1) Der Name dieses Autors ist hier unrichtig angegeben; derselbe hiess: Neg'm ed-Dîn Abû-'l-'Hasan 'Alî ben 'Omar *el-Kâtibî* el-Qazwînî; vgl. über diesen und dessen Schriften 'Hâg'î Chalfa III. p. 511, Nr. 3904 (wo aber das Todesjahr des Kâtibî unrichtig angegeben ist), IV. p. 103, Nr. 4586, V. p. 76, Nr. 7667 (wo das Todesjahr gleichfalls unrichtig angegeben ist) u. ib. p. 422, Nr. 11537; vgl. den alten Leidn. Catal. Nr. 622 (50), 835 (206), 842 u. 1956 (36) u. oben Bd. I. p. 252. — Schmölders benutzte bei der folgenden Mittheilung die Pariser Handschrift Nr. 404; vgl. Schmölders l. c. p 124, Anmk. 3. p. 128, Anmk. 1. u. p. 138, Anmk. 1.

§. 2.

2) Dieser §. ist zum Theil dem Methâli' el-Intzâr des Issfahânî entnommen; vgl. Schmölders l. c. p. 128, Anmk. 1. p. 138, Anmk. 4. oben Bd. I. p. 262 u. ib. die Anmkn. 4. u. 5.

3) Vgl. darüber oben Bd. I. p. 735. 750 u. 754 f.

4) S. ib. p. 750 ff.

§. 3.

5) S. ib. p. 774 ff.

Anmerkungen zu Text № VII.

1) Vgl. über Barhebraeus oben Bd. I. p. 254 u. ib. Anmk. 2.

§. 1.

2) Vgl. ib. p. 254 f. u. oben Bd. II. p. 367 u. 638, Anmk. 3.

§. 2.

3) Vgl. oben Bd. I. p. 792 u. II. p. 616.

4) Diese Stelle ist fast wörtlich aus el-Qiftbî's Târich el-'Hukamâ abgeschrieben; s. oben Bd. II. p. 529 f.

5) Vgl. oben Bd. I. p. 639 f. u. 792 f.

§. 3.

6) Durch عامّة ist hier blos der Gegensatz gegen die griechischen Philosophen ausgedrückt und es muss daher: «imperita multitudo» und nicht «pleri Graecorum», wie bei Pococke, übersetzt werden; vgl. 'H. Chalfa I. p. 71.

7) Vgl. die oben Bd. II. p. 690, Anmk. 136. angef. Stellen.

§. 4.

8) Vgl. ib.

§. 5.

9) Vgl. über diesen Ssabier oben Bd. I. p. 546 ff.

10) Vgl. oben Bd. II. p. ıı ff.

11) Vgl. ib. Bd. I. p. 162 ff.

12) Vgl. ib. Bd. II. p. 4 f. §. 2. u. p. 59 f. Anmk. 29.

13) S. ib. p. 5, §. 2. u. p. 62 die Anmkn. 32 f.

14) S. ib. p. 5 f. §. 3. p. 62 ff. die Anmkn. 35 ff. u. p. 611, §. 6.

15) S. unsere Emendation dieser Stelle oben Bd. II. p. 75.

16) S. ib. p. 6 f. §. 4. u. p. 75 f. Anmk. 42.

17) S. ib. p. 8, §. 5. u. p. 89 ff. Anmk. 59.

18) S. ib. p. 10, §. 7. p. 109 ff. Anmk. 76. II. p. 445, §. 34. u. p. 717 f. Anmk. 146 f.

19) Vgl. oben Bd. I. p. 171 f. u. 542 ff.

20) S. ib. p. 629 f. 717 ff. u. Bd. II. p. 13, §. 12.

21) S. ib. Bd. II. p. 4 u. 57, Anmk. 21.

Anmerkungen zu Text № VIII.

1) Vgl. oben Bd. I. p. 256.

§. 1.

2) Vgl. ib. p. 638 f. u. die Anmkn. zu dieser Stelle.

3) S. ib. p. 640.

§. 2.

4) Vgl. über Ibn (nicht Abû) Sa'îd el-Magribî 'Hâg'î Chalfa II. p. 151, Nr. 2316. V. p. 309, Nr. 11087. Reiske's Vorrede zu den Ann. des Abûlf. I. p. viii u. oben Bd. I. p. 250 u. ib. Anmk. 4. — Ueber Ssâ'îd u. dessen Thabaqât vgl. die oben Bd. I. p. 230, Anmk. 3. angef. Stellen u. Dozy's Catal. II. p. 146, Nr. 754.

5) Vgl. die oben Bd. II. p. 690, Anmk. 137. angef. Stellen.

§. 3.

6) Vgl. oben Bd. I. p. 241 u. ib. Anmk. 5.

7) Vgl. die oben Bd. II. p. 690, Anmk. 136. angef. Stellen.

§. 5.

8) Vgl. ib.

§. 6.

9) Vgl. oben Bd. I. p. 165.

10) Vgl. ib. p. 251 u. ib. Anmk. 3.

11) Eine unter Syrern und sogar unter Arabern allgemein verbreitete Ansicht; vgl. unter Andern Pusey, Catal. p. 451, not.

12) Der Berichterstatter scheint damit zu zeigen, dass die Harrânier eigentlich Syrer waren.

13) Vgl. oben Bd. I. p. 637 f.

14) Vgl. ib. p. 520 f. u. 641 ff.

15) Vgl. oben Bd. II. p. 5, §. 3. p. 63, Anmk. 36. u. p. 611, §. 6.

16) Diese Nachricht findet sich sonst nirgends, übrigens haben die Juden gleichfalls eine religiöse Vorschrift, gewisse Gebete nicht einmal durch ein Amen zu unterbrechen.

17) Auch diese Nachricht findet sich sonst nirgends; vgl. aber oben Bd. II. p. ii, Nr. 3.

18-20) Statt «beim Eintritt» muss es heissen «nach dem Eintritt»; vgl. über das hier Gesagte oben Bd. I. p. 533 ff. u. II. p. 6 f. §. 4. u. p. 75.

21) Vgl. oben Bd. I. p. 541.

22) Vgl. darüber die oben Bd. II. p. 676 f. Anmk. 36. angef. St.

23) Diese Angabe findet sich gleichfalls sonst nirgends und sie beruht entweder auf einer heuchlerischen Angabe der Harrânier oder der Mendaïten oder auf sonst irgend einem Irrthum.

24) Vgl. oben Bd. II. p. 24. 37, §. 13. p. 40 f. 630, §. 19. u. I. p. 403 f. u. 497 ff

25) Vgl. oben Bd. I. p. 492 ff.

26-27) Vgl. die oben Bd. II. p. 676 f., Anmk. 36. angef. St.

28) Vgl. über Ibn 'Hazm (nicht 'Hazim wie hier, oben Bd. I. p. 228 u. II. p. 526) die oben Bd. I. p. 228, Anmk. 2. angef. St. u. 'H. Chalfa V. p. 647, Nr. 12467.

29) Vgl. über das hier Gesagte oben Bd. I. p. 228 f.

30) Im gedruckten Texte steht يقاتلون, das hier keinen richtigen Sinn giebt, da so Etwas sich nirgends bei Schahrastânî findet; wir vermuthen daher, dass hier يقابلون gelesen und wie in der Parenthese übersetzt werden muss, was Schahrastânî in den oben angeführten Auszügen aus dessen Werk wiederholt sagt.

31) S. oben Bd. II. p. 417 f. et pass. u. p. 700, Anmk. 13.

32) Vgl. oben Bd. II. p. 75.

33) Dies scheint d'Herbelot aus Ibn Chall. entnommen zu haben; vgl. oben Bd. II. p. 511.

§. 7.

34) Vgl. die oben Bd. II. p. 690, Anmk. 137. angef. St.

Anmerkungen zu Text № IX.

1) Der Titel ist hier falsch angegeben und es muss Qissas etc. heissen. — Verschiedene Recensionen und persische und türkische Uebersetzungen dieser Sammlung von Prophetenlegenden finden sich auf mehreren europäischen Bibliotheken und alle diese Werke werden einem gewissen el-Kisâjî zugeschrieben, der offenbar mit dem Grammatiker gleichen Namens (s. Ibn Chall. Nr. [illegible], ed. Wüstenf.) nicht identisch ist und dessen Vorname in den verschiedenen Exemplaren verschieden angegeben wird; vgl. 'H. Ch. II. p. 23, Nr. 1691. III. p. 174, Nr. 4793. IV. p. 191, Nr. 8075. u. p. 518, Nr. 9437. Uris Catal. p. 167, Nr. 756. p. 181, Nr. 883. Nicols Catal. p. 113 f. Nr. 123. p. 137, Nr. 148. p. 166, Nr. 190, 1. Catal. des Brit. Mus. II. p. 345, Nr. 762. den alten Leidn. Catal. Nr. 496 (538). Dozys Catal. II. p. 298, Nr. 890. den alten Pariser Catal. Nr. 620-622 u. 764. (arab.) u. Nr. 51. (pers.), Hotting. Promtuar p. 209 u. Abr. Ecchell. de origine Pap. Ind. Nr. 10. — Wann diese Legendensammlung redigirt wurde, ist uns unbekannt, aber so viel wissen wir, dass das

Exemplar Nr. 51. der Par. Bibl., welches eine persische Bearbeitung oder Uebersetzung jener Sammlung enthält, im Jahre 773 (1362) geschrieben wurde.

2) Wir lesen hier انكم صابيون statt انكم صبيون; denn nach dieser Lesart steht das gleich darauf folgende الصابيون (vgl. die nächstfolgende Anmk.) ganz ohne Zusammenhang mit dem Vorangehenden.

3) Es kann nicht zweifelhaft sein, dass hier صغركم und كبركم, statt des unbedingt unrichtigen صغركما und كبرها Hottingers gelesen werden muss; vgl. Abr. Ecchell. l. c. p. 315 f.

4) Nach Abr. Ecchell. l. c. p. 315, welcher liest: والصابيون هم كتبة ذلك الزمان; über den Sinn dieses Satzes vgl. oben Bd. I. p. 238. 246. 544 u. II. p. 534 f.

5) Corân II. 59. V. 73. u. XXII. 17.; vgl. oben Bd. I. p. 101 f.

6) Es heisst vielleicht: «welche die vorher erwähnten Schriften lasen»; vgl. oben Bd. I. p. 246 u. p. 640 ff.; bes. p. 642.

7) Viele mohammedanische, wie auch europäische Gelehrte der letzten Jahrhunderte liessen sich durch den ähnlichen Klang verleiten und brachten den Patriarchen Abraham mit den Brahmanen in Verbindung; vgl. Bd. I. p. 226 u. ib. Anmk. 1.

8) Hier ist offenbar بنوا statt des unsinnigen بغوا zu lesen.

9) Vgl. oben Bd. I. p. 639 ff.

Anmerkungen zu Text № X.

1) Vgl. über den Titel dieses Buches 'H. Chalfa II. p. 115, Nr. 2162. u. Gottwaldts Vorrede zu seiner Ausgabe der Annalen Issfahâni's p. xix.

2) Vgl. über 'Hamzah Issfahâni und dessen Schriften 'H. Chalfa II. p. 108, Nr. 2142. p. 143, Nr. 2286. u. Gottwaldt l. c. p. xvii ff.

§. 1.

3) Samînen sind Buddhisten; vgl. oben Bd. I. p. 798 u. ib. Anmk. 2.

4) Vgl. ib. p. 102 ff.

5) In der Nähe von Chorâsân lebten viele Völker, welche sich zum Buddhismus bekannten.

6) Vgl. oben Bd. I. p. 142.

§. 2.

7) Vgl. oben Bd. I. p. 221 u. II. p. 405. 408 f. 441 f. §. 29. u. p. 714 ff. Anmk. 119.

8) Richtiger Bûdâsp; vgl. oben Bd. I. p. 797 ff.

9) Aus §. 1. geht hervor, dass das, was Issfahânî hier sagt, nicht auf die Anhänger des Jûdasp, von denen er eben sprach, sondern auf die Götzendiener sich bezieht, von denen er auf derselben Seite handelt.

10) Vgl. oben Bd. I. p. 105 ff.

Anmerkungen zu Text № XI.

1) Ms. der Leidn. Biblioth. Nr. II.; vgl. über dieses Buch Dozy, Catal. I. p. 3 f. Nr. II. u. Curetons Catal. des Brit. Mus. II. p. 211, Nr. 430, 8. ib. Anmk. *d.* u. p. 212, Nr. 431, 2. Maqrîzî citirt in seinem كتاب المواعظ, Cap. ذكر التاريخ الذى كان للامم الخ, ein كتاب مفاتيح العلوم, verfasst von Mo'hammed ben A'hmed ben Mo'hammed ben Jûsuf el-Balchî, von dem er sagt: وهو كتاب جليل القدر الخ. Die folgende Stelle theilt auch Sprenger in seiner engl. Uebersetzung von Mas'ûdîs Morûg' p. 319 f. mit.

2) Der vollständige Name dieses Autors ist: Abû-'Abdallah Mo'hammed .... el-Kâtib el-Chowârezmî. Sein Werk widmete er dem Wezîr des Samanidenfürsten Nû'h II., Abû-'l-'Hassan 'Obeid-allah Ibn A'hmed el-Otbî, welcher nach Mirchond Ende 371 oder Anfang 372 (981) starb; s. Dozy l. c. p. 3, ib. Anmk. 1. u. Defrémery, hist. de Samanides p. 158 f.

3-4) Vgl. auf der vorigen Seite die Anmkn. 3. u. 4. zu Text Nr. X.

5) Ueber die Form الحرنانيون statt الحرانيون vgl. oben Bd. II. p. 549. u. 716, Anmk. 125.

6) Vgl. oben Bd. I. p. 482 ff.

7) Dieses ويزعمون bezieht sich offenbar nur auf die vorher erwähnten سمنيون, wie dies aus der oben Bd. II. p. 504 mitgetheilten Stelle aus Issfahânis Annalen deutlich hervorgeht.

8-10) Vgl. über das hier Gesagte oben Bd. I. p. 308 u. 798 f.

11) Dieses هولآء bezieht sich offenbar auf die vorhererwähnten كلزانيون, wie dies aus der oben Bd. II. p. 504 mitgetheilten Stelle aus Issfahânis Annalen deutlich hervorgeht.

12) Vgl. oben Bd. I. p 109.

13) Vgl. oben Bd. II. p. 504.

Anmerkungen zu Text № XII.

1) Vgl. über Eutychius die oben Bd. I. p. 204, Anmk. 4. angeführten Stellen.

§. 1.

2) Vgl. oben Bd. I. p. 781 u. 797 f.

3-4) Vgl. ib. p. 205 u. 796 f.

§. 2.

5) Vgl. oben Bd. II. p. 156 ff. Anmk. 154., u. p. 283 f. u. über die verschiedene Lesarten des Namens Chābîb ib. p. 158.

6) Vgl. ib. p. 509.

7) Vgl. oben Bd. I. p. 404 f.

8) Vgl. über Tamûra und Telbîn oben Bd. II. p. 298 ff. und unten die Nachträge zu der Anmk. 345. Text Nr. I.

9) Dass hier von einem Mondtempel in Harrân die Rede ist, sieht man deutlich; vgl. oben Bd. I. p. 313 u. 404 f.

§. 3.

10-11) Gregor. Nazianz. op. omn. T. I. p. 677 ff. ed. Paris.

Anmerkungen zu Text № XIII.

1) Vgl. über el-Makîn oben Bd. I. p. 219 u. ib. Anmk. 5.

§. 1.

2) Lies «Nawâssib»; Abrah. Ecchell. liest l. c. p. 311 يواصيب; vgl. oben Bd. I. p. 781 u. 797 ff.

3) طخوريث ist eine falsche Lesart, die auch die Petersb. Handschrift und Abr. Ecchell. l. c. haben und es muss طهمورث gelesen werden; vgl. oben Bd. I. p. 208 ff. u. 'Hamz. Issfah. Ann. p. ١٣ (9), ٢٤ (17) u. ٢٩ (20).

4) Vgl. oben Bd. I. p. 208 ff. 781 u. 799 f.

5) Vgl. oben Bd. I. p. 781 u. 796 f.

6) Die Worte وكان مسكنه البيس, für welches letztere Wort Abr. Ecchell. l. c. p. 311 السّن liest, fehlen bei Hottinger l. c. — Sowohl البيس, als auch السن scheinen Corruptionen von اليص, Hellas, des Eutychius zu sein, den el-Makîn hier offenbar ausgeschrieben hat.

7) Auch hier fehlen bei Hottinger l. c. die Worte: واليونان هم اول من, die wir nach dem erwähnten Ms. u. nach Abrah. Ecchell. l. c. p. 312 ergänzt haben. — Vgl. oben Bd. I. p. 205.

§. 2.

8) Vgl. oben Bd. II. p. 508 f. §. 2. u. auf der vorigen Seite die Anmkn. 5-9. zu Text Nr. XII.

§. 3.

9) Vgl. oben Bd. I. p. 250 u. 661 f.

Anmerkungen zu Text № XIV.

1) Vgl. über Ibn Challikân die oben Bd. I. p. 253, Anmk. 6. angef. St. u. Curetons Catal. des Brit. Mus. II. p. 172, Not. *b*.

2) Vgl. die oben Bd. I. p. 145, Anmk. 1. angef. St. u. II. p. 631 f.

3) Vgl. die oben Bd. I. p. 144, Anmk. 3. angef. St. u. ib. p. 638 f.

4) Vgl. oben Bd. I. p. 146 u. ib. die Anmkn. 1-5.

Anmerkungen zu Text XV.

1) Ms. der Leidn. Bibl. Nr. 1937 (938, 42), bei Dozy Nr. III. Vgl. über dieses Werk Dozy l. c. I. p. 4, Nr. III. u. 'H. Chalf. III. p. 197, Nr. 4903.

2) Vgl. über Ibn Sînâ Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte, p. 64 ff. Nr. 128.

3) Die vorangehende Stelle ist uns zwar unbekannt, aber wir folgerten aus der oben Bd. II. p. 513 mitgetheilten Stelle aus dem Irschâd, dass Ibn Sinâ hier von denen, welche der Speculation zugethan sind und keiner Offenbarung folgen, handelt.

4) Dadurch wird die von Schahrastânî den Ssabiern vorgeworfene Inconsequenz, dass sie die fleischlichen Propheten verwerfen und dennoch vorgeben, alle ihre Lehren vermittelst der Propheten Hermes und Agathodämon erhalten zu haben (s. oben Bd. II. p. 425, §. 2.), beseitigt; vgl. oben Bd. II. p. 489 f. § 47. — Vgl. auch über das hier Gesagte, wie auch über die beiden folgenden Sätze oben Bd. I. p. 225 ff. 639 f. II. p. 426. 436 u. 612 f. Der Unterschied zwischen den روحانيات, πνεύματα, und عقلية, νόοι, findet sich bei den Neuplatonikern sehr häufig. Man sieht aber auch aus dieser Stelle, verglichen mit der eben angeführten Stelle aus Schahrastânî, dass der Neoplatonismus der Harrânier ein ziemlich entwickelter war.

Anmerkungen zu Text № XVI.

1) Aus der Biblioth. Indica, ed. Sprenger, Heft I. 1849. p. ٣٤٣

2) Vgl. über Sachâwî und dessen Irschâd die oben Bd. II. p. 262, Anmk. 6, angef. Stellen. Sachâwî benutzte den Dorr-en-Netzîm des Ibn Sînâ, Schahrastânî und noch eine dritte unbekannte Quelle.

3) Vgl. oben Bd. I. p. 725 ff.

4) Vgl, oben Bd. II. p. 512 u. hier oben Anmk. 4.

5) Vgl. oben Bd. I. p. 226 ff. u. p. 639 f.

6) Vgl. oben Bd, II. p. 408 f. 441 f. u. 714 ff, Anmk. 119.

7) Hiermit meint Sachâwî entweder die bekannten Schemsîjah, von denen oben Bd. I. p. 151 ff. u. p. 292 ff. die Rede war. oder Sonnenanbeter überhaupt, vgl. oben Bd. II. p. 448 f. §. 44. u. p. 520 f. §. 3.

8) Diese Stelle ist aus Schahrastânî entlehnt; vgl. oben Bd. II. p. 399. 442 f. u. 613.

9) Bei Maqrîzî, der dasselbe mittheilt (s. oben Bd. II. p. 613), fehlt فقط und es heisst also demnach nicht, dass sie der Prophetie Noa'hs ausschliesslich folgen.

10) Bei Maqrîzî findet sich l. c. noch der Zusatz: وان النبوة من اسرا الالهية

11) Die in Parenthese eingeschlossenen Worte sind nach Hammer, Encyclop. Uebers. etc. p. 408, ergänzt. Maqrîzî hat l. c. gleichfalls اصحاب كاظم بن تارح

12) Diese Nachricht über jene drei Secten theilt, wie bemerkt, auch Maqrîzî mit einigen unwesentlichen Varianten mit, sonst aber ist es uns nicht gelungen, auch nur irgend eine Andeutung über dieselben zu finden. Oben Bd. I. p. 650 f. ist die Vermuthung angedeutet worden, dass alle diese Secten Ueberreste der alten Heiden des Landes waren, welche sich an verschiedene biblische Personen anlehnten, um sich auf diese Weise vor den Mohammedanern zu legitimiren. Leider sehen wir uns auch jetzt noch ausser Stand, etwas Bestimmtes über die hier erwähnten Secten anzugeben. القنطارية oder auch القنطاريون für eine Corruption aus الكيماريون, wie die Mendaïten von Mas'ûdî genannt werden (s. o. Bd. I. p. 106 f.), anzusehen, erlaubt die arabische Schrift nicht. Ueber die Beidânîjah steht uns nicht die allerentfernteste Vermuthung zu Gebote. كاظمة ist der Name eines Ortes am persischen Meerbusen, zwei Tagereisen von Bassrah (s. Moschtarik p. ٣٦٧ s. v. Marâssid. II. p. ٤٧٢ s. v. ib. Not. 7. u. Abûlf. Geogr. p. ٨٥ u. Uebers. II. 1, p. 113). Die Vermuthung liegt nahe, dass die hier erwähnten كاظمية heidnische Bewohner dieser Stadt waren, die einen falschen Urahn erdichtet haben und vielleicht auch mit den in Bassrah wohnenden Mendaïten in religiöser Beziehung verwandt sind.

Anmerkungen zu Text № XVII.

1) Ms. in Leid. Nr. V. bei Dozy l. c. I. p. 4 ff., wo dieses Werk ausführlich beschrieben ist.

§. 1.

2) Vgl. oben Bd. I. p. 261 u. ib. Anmk. 2.

3) Der Sinn und der Zusammenhang erfordert, hier ein لم zu suppliren.

4) Noweiri hatte auch hier offenbar den Schahrastânî benutzt; vgl. oben Bd. II. p. 441 f. §. 29.

§. 2.

5) Vgl. oben Bd. II. p. 650.

6-7) Vgl. ib. p. 383 f. u. p. 673 f. Anmk. 17.

8) Vgl. ib. p. 389 f. u. 679, Anmk. 57.

9) Vgl. ib. p. 386 u. p. 676, Anmk. 35.

10) Vgl. ib. p. 391 f. u. p. 682, Anmk. 68.

11) Vgl. ib. p. 392 u. p. 682, Anmk. 73.— 12) Vgl. ib. p. 394.

13) Vgl. ib. p. 397. 650. u. die p. 686 f. Anmk. 103. augef. St.

Anmerkungen zu Text № XVIII.

1) Ms. in Leid. Nr. 613 (1037). Dieses Werk ist zum Theil ein Auszug aus Schahrastânî; vgl. 'H. Chalf. IV. p. 573, Nr. 9603.

2) Wann und wo dieser Autor gelebt hat, ist uns unbekannt.

3) Das zweite Capitel enthält nur einen fast wörtlichen Auszug aus Schahrastânî, wesshalb wir es auch nicht mitgetheilt haben.

4) Vgl. oben Bd. II. p. 421 u. 429 f. §. 28.

5) Vgl. ib. p. 421.

6) Vgl. ib. p. 416 f. §. 2 f. p. 419, §. 6. u. Bd. I. p. 685.

7) Vgl. oben Bd. I. p. 635 ff. u. 781 ff.

8) Ein Auszug aus Schahrastânî; vgl. oben Bd. II. p. 421 ff.

9) Vgl. ib. p. 443 f. §. 31 f.

10) D. h. nach seiner, oder richtiger nach Schahrastânîs Auffassung des Ssabismus.

Anmerkungen zu Text № XIX.

1) Ms. des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 541. Dieses Werk ist gleichfalls nur als ein kurzer Auszug von Schahrastânî anzusehen, wo sich aber auch Zusätze aus andern Schriftstellern finden.

2) Lies el-Fachrî u. vgl. oben Bd. I. p. 235, Anmk. 5.

§. 1.

3) In der Vorrede zählt der Verfasser verschiedene ungläubige Religionsparteien auf, wie z. B. die Magier u. dgl. Andere, und dann folgt bei ihm das, was hier mitgetheilt wird.

4) Vgl. oben Bd. II. p. 415 ff. §. 1 ff.

5) Vgl. oben Bd. I. p. 688. II. p. 416, §. 2. u. p. 419, §. 6.

6) Vgl. oben B. II. p. 512 f.

§. 2.

7) Der Verfasser stellt hier, wie Schahrastânî, die ältern Ssabier neben die Polytheisten, als wären diese beiden zwei verschiedene Religionsparteien; vgl. darüber oben Bd. II. p. 688.

8) Dieser ganze §. ist aus dem Corâncommentar des Fachr ed-Dîn er-Râzî entlehnt, über welchen oben Bd. I. p. 240 und ib. Anmk. 2. zu vergleichen ist; vgl. auch oben Bd. II. p. 416 ff. §. 1 ff. u. I. p. 684 f.

§. 3.

9) Dieser §. ist fast wörtlich Schahrastânî entnommen, der das hier Gesagte von den Indern mittheilt; bei Schahrastânî ist aber daselbst weder von den ersten Ssabiern, noch von Ssabiern überhaupt die Rede, und man ersieht daraus, wie man bei der Benutzung der jüngern mohammedanischen Compilatoren nicht vorsichtig genug sein kann.

10) Vgl. oben Bd. II. p. 448 f. §. 44. u. p. 727, Anmk. 165.

Anmerkungen zu Text № XX.

1) Ms. der Universitätsbibl. in Breslau und des asiat. Mus. in St. Petersb. Nr. 529.

2) Vgl. über diesen Autor und dessen hier citirte Geschichtswerk die oben Bd. I. p. 274, Anmk. 1. angef. St. u. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 349, ed. alt.

3) Wer dieser Abû-Sa'îd el-Magribî ist, ist uns unbekannt; wir vermuthen aber, dass hier nicht Abû-Sa'îd, sondern Ibn Sa'îd zu lesen ist, und dass damit der bekannte spanische Autor gemeint ist, über den die oben Bd. I. p. 250, Anmk. 4. angeführten Stellen zu vergleichen sind.

4) اعلاد giebt hier keinen Sinn und wir glauben daher علد lesen zu müssen.

5) Vgl. oben Bd. I. p. 274.

Anmerkungen zu Text № XXI.

§. 1.

1) Vgl. die oben Bd. II. p. 689, Anmk. 129. angef. Stellen.

§. 2.

2) Vgl. die ib. p. 690, Anmk. 132 angef. Stellen.

§. 3.

3) Vgl. die ib. in den Anmkn. 136. u. 137. angef. St.

Anmerkungen zu Text № XXII.

1) Ms. Sr. Excellenz des Herrn Ministers der Volksaufklärung A. S. v. Norov; vgl. oben Bd. I. p. 235, die Anmkn. 7. u. 8.

§. 1.

2) Die arab. Uebersetzung schiebt hier ein Wort, اسطرلوما, ein, welches das griechische Original nicht hat.

3) Vgl. oben Bd. I. p. 235 f.

Anmerkungen zu Text № XXIII.

1) Vgl. die oben Bd. I. p. 267, Anmk. 3. angef. Stellen.

2) Vgl. die oben Bd. II. p. 676, Anmk. 36. angef. St.

3) Vgl. ib. p. 175 ff. Anmk. 161.

Anmerkungen zu Text № XXIV.

1) Ms. der k. k. Hofbibl. in Wien Nr. 216 (189 bei Hammer), wo der Titel so angegeben ist, wie bei uns hier. Bei Ibn el-Chåthib

dagegen lautet derselbe كتاب الفصل فى الملل والاهواء والنحل, und bei Maqqarî: كتاب الفصل بين اهل الاهواء والنحل; s. Doz, Catal. I. p. 228 u. 232. 'H. Chalfa führt (IV. p. 115, Nr. 12893.) dieses Buch unter dem Titel: الملل والنحل an; vgl. ib. das Urtheil el-Sobkîs über dieses Buch.

2) Vgl. die oben Bd. I. p. 228, Anmk. 2. angef. Stellen.

3) Hiermit ist der Autor selbst gemeint.

4) Vgl. oben Bd. I. p. 230 u. ib. Anmk. 1.

5) Der Verfasser erwähnt dann die Samariter, die jüdische Secte der 'Isawîjah (vgl. über dieselben Schahrastânî p. ١٦٨ u. Haarbr. I. p. 254 f.), die Juden und die Christen.

6) Damit will er nur sagen, dass es verschiedene Arten von Heiden giebt; vgl. oben Bd. I. p. 228 ff.

7) Vgl. ib. p. 637 ff.

8) Vgl. ib. p. 782 ff.

Anmerkungen zu Text № XXV.

1) Vgl. die oben Bd. I. p. 241, Anmk. 7. angef. Stellen.

§. 1.

2) Vgl. oben Bd. I. p. 497 ff.

3) Vgl. ib. p. 792 f.

4) Richtiger: «dass man von allen Ländern der Erde zu diesen Pyramiden zu wallfahrten pflegte». — Das in diesem §. Gesagte, mit Ausschluss des letzten Satzes, theilt Langlès (l. c. III. p. 313, Anmk. 1) nach Ibn Chordâdbeh (vgl. über denselben oben Bd. I. p. 199 u. ib. Anmk. 3.) mit, der das hier Mitgetheilte in einem Buche der Ssabier gelesen haben will; offenbar hat 'Abdollathîf diese Stelle ausgeschrieben, derselbe spricht aber so, als hätte er jenes ssabische Buch vor sich gehabt. Eben so theilt Maqrîzî in seinem كتاب المواعظ (Ms. des Sch. Thanthâwî, im Cap., welches von den Pyramiden handelt) diesen ganzen §. mit, und zwar gleichfalls mit den Worten: وقرئت فى بعض كتب الصابية القديمة. Man sieht also, dass selbst die intelligentesten mohammedanischen Schriftsteller, zu denen man 'Abdollathîf und Maqrîzî unbedingt rechnen kann, sich zuweilen gedankenlos gegenseitig ausschreiben und dass wenn ein mohammeda-

nischer Schriftsteller sagt: «ich habe gesehen», oder «ich habe gelesen», so könnte es noch immer manchmal sein, dass nicht er selbst gesehen und gelesen hat, sondern der Verfasser seiner Quelle.

§. 2.

5) Lies Aphrodisiensis. — Vgl. oben Bd. I. p. 242.

Anmerkungen zu Text № XXVI.

1) Ms. der k. k. Bibliothek in Wien, Nr. 105, Cod. A. u. B.

2) Vgl. über el-Qifthî die oben Bd. I. p. 243, Anmk. 1. angef. Stellen. In Sojûthîs حسن المحاضرة (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 521.) findet sich in dem Capitel, welches von den ägyptischen Historikern handelt, (fol. ٢٠٢, *a.*) folgende Notiz über el-Qifthî: القفطى الوزير جمال الدين على بن يوسف بن ابرهيم السيبانى وزير حلب صاحب تاريخ النحاة وتاريخ اليمن وتاريخ بنى بويه وتاريخ بنى سلجوق ولد بقفط سنة ٥٦٨ ومات بحلب سنة ٦٢٦.

§. 1.

3-4) Vgl. oben Bd. I. p. 787 ff.

5) Der Anfang dieses §. muss übersetzt werden: «Ueber einige Vorschriften, die er (Hermes) den ihm gehorchenden Leuten gegeben hat. Er führte» u. s. w. — Wie das hier in diesem §. Gesagte aufzufassen ist; vgl. oben Bd. I. p. 243 ff. u. 643 f., wo nachgewiesen wurde, dass viele mohammedanische Schriftsteller, zu denen auch el-Qifthî gehört, die Religion der Ssabier mit der des Hermes identificirten und dass ihre Mittheilungen über die Religion des letztern zum Theil direct auf den Angaben der harrânischen Ssabier über die Vorschriften ihrer eigenen Religion, deren Gründer eben Hermes gewesen sein soll, beruhen.

6) Vgl. ib. p. 517 ff. bes. ib. p. 520 f.

7) Vgl. die oben Bd. II. p. 702, Anmk. 31. angef. Stellen über die Gebete der Ssabier.

8) Vgl. ib. p. 75 f. u. die ib. p. 702, Anmk. 32. angef. St.

9) Wahrscheinlich haben die Ssabier hier den Mohammedanern nachahmen wollen und daher vorgegeben, dass ein solches Gesetz auch in ihrer Religion existire (vgl. oben Bd. I. p. 643 f.). Es ist aber auch möglich, dass die Mohammedaner dieses Gesetz von Idrîs herleiten, welcher mit Hermes identificirt wird (vgl. oben Bd. I. p. 787 ff.). Letztere Vermuthung ist uns desshalb wahrscheinlicher, weil es schwerlich anzunehmen ist, dass die kaum geduldeten Harrânier sich mit einer solchen religiösen Vorschrift gebrüstet hätten.

10) Vgl. oben Bd. I. p. 520 ff.

11) Vgl. oben Bd. II. p. 9 f. §. 7. ib. p. 98 ff. die Anmkn. 68 ff. u. p. 113, Anmk. 82.

12) Vgl. oben Bd. I. p. 250 u. die ib. Anmk. 4. angef. Stellen.

13) Die Harrânier hatten in der That ausserordentlich viele Feiertage; vgl. oben Bd. II. p. 23-38.

14) Im Text steht zwar روس البروج, aber damit ist eben der Culminationspunkt der Sonne im Widder gemeint; vgl. oben Bd. II. p. 500 u. die ib. p. 676, Anmk. 36. angef. St.

15) Vgl. oben Bd II. p. 8, §. 5 f. p. 37, §. 13. p. 94, Anmk. 61. p. 96 u. 255 ff. Anmk. 317.

16) Andere Berichterstatter, wie Dimeschqî, Abûlfedâ und Qalqaschendî, kennen blos Feiertage zur Zeit, wenn die Planeten ihre Culminationspunkte erreicht haben, kennen aber keine solche zur Zeit der Opposition; vgl. oben Bd. II. p. 386. 388. 391. 393. 395. 397. 500 u. 525; vgl, auch ib. p. 20.

17) Vgl. oben Bd. II. p. 7 f. §. 5. u. p. 720 f. Anmk. 34.

18) Vgl. ib. p. 194 ff. Anmk. 201. p. 473. §. 28. u. p. 732, A. 101.

19) Vgl. ib. p. 11 f. §. 10. u. p. 122 ff. die Anmk. 96 ff.

§. 2.

20) Dass el-Qifthî und viele andere mohammedanische Schriftsteller die Religion der Ssabier mit der des Hermes identificiren, ist eben (oben Anmk. 5.) bemerkt worden; der Schluss des Satzes ist uns aber nicht recht verständlich und wir vermuthen, dass der Text corrumpirt ist.

21) Vgl. oben Bd. II. p. 4 f. §. 2. u. p. 59 f. Anmk. 29

§. 3.

22-23) Es ist nicht zweifelhaft, dass ادريس statt داويس zu lesen ist, da صاب oder صابى von sehr vielen arabischen Schrift-

stellern nach den Ansichten der Ssabier als ein Sohn des Idrîs bezeichnet wird; vgl. die o. Bd. I. p. 144, Anmk. 3. angef. Stellen. In 'Hajâh el-'Haiwân wird Ssâbî zum Sohne des Lamek gemacht; wir glauben daher, hier ملك in لمك emendiren zu dürfen; vgl. Hottinger, hist. orient. p. 20 u. 33 f. wo der biblische Lamek in der Prophetengeschichte des el-Kisâjî gleichfalls Malik genannt wird.

§. 4.

24-26) Dieser ganze §., welcher sich blos im Cod. A. der Wiener Handschrift findet und sowohl im Cod. B., als auch bei Casiri (Bibl. Arabico-Hisp. I. p. 389, vgl. oben Bd. I. p. 566, Anmk. 7.) fehlt, ist aus dem Fihrist el-'Ulûm des en-Nedîm entlehnt. Daselbst lautet diese Stelle (im Wiener Cod. Nr. 414, fol. 94, *a.*): وهو (يعنى ثابت بن قرة) واصل رياسة الصابة فى هذا البلاد (يعنى بلاد العراق) وبحضرة الخلفآء ثابت قرة ثم ساس (Cod. B. سشب) اموالهم وعلت مراتبهم ويرعوا. Im Târîch el-'Hukamâ dagegen lautet diese Stelle (im Wiener Cod. A. fol. 66, *a.*): وهو (يعنى ثابت بن قرة) ادخل رسالة الصابة الى ارض العراق فثبتت اموالهم الخ. Aus diesen beiden corrumpirten Texten haben wir den hier mitgetheilten §. emendirt. Vgl. über das in demselben Gesagte oben Bd. I. p. 482 ff.

§. 5.

27) Vgl. die oben Bd. II. p. 690, Anmk. 137. angef. St.

§. 6.

28) Vgl. über diesen Ssabier oben Bd. I. p. 582 f. Nr. X.
29) Vgl. über das hier Gesagte oben Bd. I. p. 527 ff.

Anmerkungen zu Text № XXVII.

1) Ms. des asiat. Museums in St. Pet. Nr. 518. Vgl. über dieses für die altägyptische Geschichte höchst wichtige Werk oben Bd. I. p, 237, Anmk. 1. u. p. 322, Anmk. 3.

2) Vgl. über diesen Autor ib. u. 'H. Chalfa I. p. 190, Nr. 229. II. p. 150. 641, Nr. 4272. IV. p. 186, Nr. 8062. und Möllers Catal.

p. 121, Nr. 375 — Maqrîzî citirt in seinem كتاب المواعظ diesen Ibrahîm ben Wassîf-Schâh sehr häufig und zwar manchmal mit den Worten: وقال الاستاذ ابرهيم بن وصيف شاه الطاير الكاتب المصرى

§. 1.

3) Vgl. oben Bd. II. p. 377, §. 11.

4) Vgl. die ib. p. 690, Anmk. 132. angef. Stellen.

§. 2.

5) Vgl. oben Bd I. p. 787 ff.

6) Vgl. ib. p. 544.

7) In den Sagen der Rabbinen spielt Metûschelach die Rolle eines sehr frommen und weisen Mannes.

8) Vgl. oben Bd. I. p. 237 f. u. 544.

§. 3.

9) Die Worte «von ihnen» sind in Parenthese zu setzen. — Vgl. oben Bd. I. p. 237 f. u. p. 640.

Anmerkungen zu Text № XXVIII.

1) Ms. der k. k. Bibl. in Wien Nr. 187. Bd. I.

2) Vgl. über diesen Autor, wie über dessen von uns benutztes Werk oben Bd. I. p. 264 u. die ib. Anmk. 1. angef. Stellen.

3) Wahrscheinlich ist hier بيت statt بين zu lesen.

4) Kaschdäer, oder richtiger Kasdäer = Chaldäer, sind hier, wie auch bei 'Hamzah Issfahânî und Chowarezmî, in einem weitern Sinn genommen; vgl. oben Bd. I. p. 162 ff.

5) Vgl. oben Bd. II. p. 4 f. §. 2. u. p. 59 f. Anmk. 29.

6) D. h. mit andern Worten: durch die Theurgie. Man sieht, dass Ibn Kethîr hier spätere neuplatonische Ideen der Harrânier mit ächt mohammedanischer Kritik auf die älteste Zeit überträgt, — ein Verfahren, worin er übrigens nicht isolirt steht.

7) Vgl oben Bd. I. p. 264. — Das was hier von Damaskus gesagt wird, theilt auch Reinaud (Monum. etc. II. p. 389) nach einem Itinéraire de Constantinople à la Mecque p. 24 mit; nur hätte dies Reinaud nicht als baare Münze annehmen sollen.

Anmerkungen zu Text № XXIX.

1) Ms. in Leiden Nr. 262 (766); vgl. Dozy, Catal. I. p. 144 ff.

2) Vgl. über diesen Ssabier oben Bd. I. p. 588 ff. Nr. XVIII. u. über den Namen Halîl ib. p. 587, Anmk. 1.

3) Vgl. ib. p. 499 ff. u. ib. p. 661.

4) Vgl. über diesen Chalîfen die ib. p. 218, Anmk. 4. angef. St.

5) Vgl. ib. p. 661 f.

6) المشرية giebt hier gar keinen Sinn, und wir glauben dieses Wort in العشرية emendiren zu müssen.

7) Vgl. oben Bd. I. p. 663 u. ib. Anmk. 1.

8) Vgl. ib. p. 500 ff.

9) Vgl. über dieses Edict überhaupt ib. p. 218 f. u. 659 ff.

Anmerkungen zu Text № XXX.

1) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. I. Bd. I.

2) Ueber Tha'âlibî, wie auch über dessen Jetîmah vgl. Ibn Challikân Nr. ٣٩١, Slane l. c. II. p. 129. Ibn Chall. ترجمات المتقدمين من الشعراء, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. IV. fol. ٣٩, *a.* 'Hâg'î Chalfa VI. p. 508, Nr. 14425. Casiri l. c. I. p. 91. Möllers Catal. p. 223. Puseys Catal. p. 314 ff. Flügel, der vertraute Gefährte etc. Vorrede u. Dieterici, Mutanabbî etc. p. 15 ff. u. p. 179 ff. Ein ziemlich bedeutendes Fragment eines bis jetzt unbekannten Werkes des Tha'âlibî haben wir in einer Collectaneen-Handschrift des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 39. aufgefunden; vgl. Zeitschr. der d. morgl. Gesellsch. Bd. IX. p. 627.

§. 1.

3) Dieser Abû-Nassr ist uns sonst unbekannt.

4) Der berühmte Ssabier Abû Is'hâq Ibrahîm ben Hilâl, von dem oben Bd. I. p. 588 ff. ausführlich gehandelt wird, wurde von den Mohammedanern grösstentheils schlechthin الصابي, «der Ssabier», genannt und so wird er auch häufig citirt, welcher Name aber in vielen Mss. in الصابق corrumpirt ist.

5) Vgl. über diesen berühmten Wezîr oben Bd. I. p. 223, A. 4.

6) Vgl. oben Bd. II. p. 9 f. §. 7. u. p. 102 ff. die Anmkn. 73 ff.

§. 2.

7) Dieses Gedicht theilt Wolff unter andern Gedichten des Abû-Is'haq ess-Ssâbî in der Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. III. p. 64 ff. nach einem Pariser Cod. mit. Im Cod. der Jetimah des as. Mus. findet sich dieses Gedicht Bd. I. fol. ١٨٧, *a*. u. auch Ibn Challikân theilt die ersten drei Verse in seinem erwähnten تّرجمات, Ms. l. c. fol. 22, *a*. mit. Dieselben drei Verse fanden wir auch in der erwähnten Collectaneen-Handschrift des as. Mus. Nr. 39. fol. 52, *a*. Die Variae lectiones aus den beiden zuletzt genannten Handschriften werden hier in den folgenden Anmkn. angegeben werden.

8) Bei Ibn Challikân فردا. — Vgl. oben Bd. I. p. 630 u. 717 ff.

9) Ibn Chall. u. Cod. 39. lesen وانتَ statt انتَ; letzteres giebt einen bessern Sinn. — Dass Jupiter für ein glückbringendes Gestirn gehalten wurde, ist schon oben (Bd. II. p. 387, vgl. ib. p. 677, Anmk. 42.) bemerkt worden; dagegen galt Mercur nicht als absolut glückbringend. Es ist aber möglich, dass der Dichter hiermit auf sich selbst anspielt, da er, als كاتب, unter dem Einflusse Mercurs stehend gedacht wurde; vgl. oben Bd II. p. 395. 685, Anmk. 92. u. Reinaud, Monum. II. p. 378 ib. Anmk. 3. u. p. 385.

10) D. h. dadurch, dass sie ihn verliess — Statt مستبصر liest Ibn Chall مستعبر; für غاوى liest derselbe عادى u. Cod. 39. غار; endlich liest Ibn Chall. وارشد statt وراشد. Vgl. oben Bd. I. p. 224.

Anmerkungen zu Text № XXXI.

1) Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 521. Der vollständige Titel lautet in dieser Handschrift: التاريخ المنصورى تلخيص الكشف والبيان فى حوادث الزمان. Dieses Buch scheint nur ein Auszug eines von demselben Verfasser i. J. 598 (1201) geschriebenen Werkes zu sein, dessen in dem erwähnten Ms. fol. ١٢٠ gedacht wird, und welches الكشف والبيان فى حوادث الزمان betitelt ist. Dieser تاريخ ist im gedruckten 'H. Chalfa nicht erwähnt; dagegen kommt (V. p. 217, Nr. 10770.) ein Buch vor, welches betitelt ist: الكشف والبيان فى

معرفة حوادث الزمان. 'H. Chalfa bemerkt dabei nur ذكره البونى. Dieses Werk ist aber mit dem eben erwähnten Werke nicht identisch; denn in dem handschriftlichen 'H. Chalfa des Rumänzowschen Mus. lautet dieser Artikel fol. ۴۳۰, *b*. zwar eben so wie in der gedruckten Ausgabe; fol. ۴۵۴, *a*. dagegen heisst es: الكشف والبيان عن حوادث الزمان مؤلف فى الجفر من كتب المتقدمين ذكره البونى وقال لم اقف على اسم مولف لكنه كتاب كثير الفائدة. In derselben Handschrift findet sich fol. ۱۰۸, *a*. noch folgender Artikel: تاريخ المنصورى وهو الفاضل عبد الله بن الشيخ صلاح الدين المنصورى الشافعى المذهب المتوفى سنة احدى والف. Dieses Werk ist offenbar mit dem unserigen gleichfalls nicht identisch.

2) In dem erwähnten Ms. des asiat. Mus. lautet der Name des Verfassers vollständig: محمد بن على بن عبد العزيز الحموى الكاتب الملكى الجاهدى. Derselbe schrieb das in Rede stehende Werk i. J. 631 (1233); vgl. die vorige Anmk. u. oben Bd. I. p. 242.

3) Vgl. oben Bd. I. p. 406 u. 666 ff.

Anmerkungen zu Text № XXXII.

1) Vgl. oben Bd. I. p. 252 u. ib. Anmk. 5.
2) Starb 328 (940); vgl. ib. p. 659, Anmk. 2.
3) Vgl. ib. p. 202. 654 f. 658 f. u. Bd. II. p. 561. 579 u. 582.

Anmerkungen zu Text № XXXIII.

1) Lies Moqaddimah. — Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505.
2) Vgl. die oben Bd. I. p. 266, Anmk. angef. Stellen.
3) Vgl. ib. p. 266. 645. u. Bd. II. p. 679 f. Anmk. 58.

Anmerkungen zu Text № XXXIV.

1) Ueber en-Nedîm vgl. oben Bd. II. p. xix ff. — Für diesen §. benutzten wir die daselbst p. xxv f. erwähnten Handschriften. Die Collation dieses §. mit dem Paris. Cod. verdanken wir der Güte des Herrn Renan in Paris.

2) Vgl. oben Bd. II. p. 3 u. 54 f. die Anmkn. 8 ff.

3) Vgl. oben Bd. I. p. 110 ff.

4) Vgl. ib. p. 112 ff. u. 130 ff.

5) Mit den Worten: «dessen Wurzel die Bäume seien» soll wohl angedeutet werden, dass der Distel nur eine Parasitenpflanze ist. — Das hier Gesagte stimmt nicht mit der Auffassung der neuern Botanik überein. Vgl. Cohn, Symbola ad seminis physiologiam p. 1 f. ib. die Anmkn. u. oben Bd. I. p. 129 f. u. 750 ff.

6) شنيعة ist wohl richtiger als سبعة, und die von uns aufgenommene Lesart wird durch den Inhalt des Liber Adami vollkommen gerechtfertigt.

7) Vgl. oben Bd. I. p. 130 ff. wo von einem Schüler des Scythianus die Rede ist, welcher Letztere, nach unserer Vermuthung daselbst, mit unserm Elchasaïh identisch ist.

8) Vgl. ib. p. 123 ff. 9) Vgl. ib. p. 135.

10) Vgl. ib. p. 228.

Anmerkungen zu Text № XXXV.

1) Vgl. die oben Bd. I. p. 278, Anmk. 6. angef. Stellen.

2) Man sieht deutlich, dass er hier von den Mendaïten spricht, welche bekanntlich in den drei erwähnten Städten ihre Wohnsitze hatten; jetzt wohnen sie nach Petermann in sieben Städten am Euphrat u. Tigris; s. die Berliner «Zeit», 1855, Nr. 265.

3) Dasselbe berichten auch die neuern und neusten europäischen Reisenden.

4-6) Der Berichterstatter verwechselt oder identificirt hier die Harrânier mit den Mendaïten; vgl. oben Bd. I. p. 144, ib. Anmk. 3. p. 279 u. 638 f.

7) Dieses bezieht sich auf die Mendaïten, welche bekanntlich ein heiliges Buch besitzen, das sie bei Christen und Mohammedanern für einen Psalter ausgaben.

8) Dieses ist eine Lehre der Harrânier, die der Berichterstatter hier wiederum mit den Mendaïten verwechselt oder identificirt; vgl. oben Bd. II. p. 7, §. 5 et pass.

9) Auch dieses sind harrânische Lehren, die bei Schahrastânî und vielen Andern oben an verschiedenen Stellen ausführlich auseinandergesetzt sind.

10) Der Berichterstatter besass offenbar eine Kunde von ausgezeichneten gelehrten Harrâniern, die er wiederum von den Mendaïten nicht zu unterscheiden weiss; vgl. oben Bd. I. p. 278 f.

Anmerkungen zu Text № XXXVI.

1-2) Lies Aqâlîm. Ueber dieses Buch, wie über dessen Verfasser vgl. die oben Bd. I. p. 215, Anmk. 3. angef. Stellen.

§. 1.

3) Mi'hrâb heisst hier: «locus in templo (Mohammedano), ubi Antistes constitit, et respiciens Meccam versus populo praeit sacra precationis». Statt «Kuppel» muss es hier «Wölbung» heissen; vgl. oben Bd. II. p. 239, Anmk. 276.

4) Vgl. oben Bd. I. p. 215 f.

5) Ueber 'Geirûn, wie auch über das in diesem §. Gesagte überhaupt, vgl. oben Bd. II. p. 386. 516. 548, §. 4. p. 552, §. 9. u. p. 676, Anmk. 35.

§. 2.

6) Vgl. oben Bd. I. p. 411 f., wo wahrscheinlich gemacht wurde, dass hier der berühmte Mondtempel der Harrânier gemeint sei. Vgl. auch ib. p. 508 u. 637 f.

§. 3.

7) Vgl. Reinaud, Géogr. d'Aboulf. I. p. LXXXVI f.

8) Vgl. oben Bd. I. p. 411.

---

9) Vgl. die ib. p. 236, Anmk. 4. angef. Stellen.

§. 4.

10) Vgl. Anmk. 5. auf dieser Seite.

§. 5.

11) Vgl. Anmk. 6., oben Bd. I. p. 304 ff. u. II. p. 553, §. 11.

---

12) Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 591.

13) Vgl. über diesen berühmten Geographen, wie auch über dessen geographische Werke, die oben Bd. I. p. 240, Anmk. 4. angeführten Stellen.

§. 6.

14) Vgl. Moschtarik p. ١٣٤ s. v. حرّان u. Qâmus s. v. حرّ, wo dasselbe angegeben ist. Die Form الحرّانى ist jedoch viel häufiger als الحرنانى.

15) جزيرة اقور heisst das «nördliche Mesopotamien», es muss also demnach übersetzt werden: «Harrân ist eine grosse und berühmte Stadt des nördlichen Mesopotamien»; vgl. Moscht. p. ١٠٢ u. Marâssid I. p. ٢٥٣ s. v. جزيرة اقور. — Vgl. oben Bd. I. p. 801 f. Anmk. 3. II. p. 412, §. 18. u. p. 553, §. 12.

16) Vgl. oben Bd. II. p. xxxii, Nr. XI. u. Marâssid I. p. ٢٩٤ s. v. حرّان.

17) Vgl. oben Bd. I. p. 456.

18) Vgl. Moscht. p. ١٣٤ s. v. حرّان u. Marâssid l. c.

§. 7.

19-20) Vgl. oben Bd. I. p. 473 f. 499 u. II. p. 18. 246 f. Anmk. 290.

21) Es folgt dann eine Notiz von einer Gemüseart, welche in dieser Ortschaft gebaut wurde.

§. 8.

22) Vgl. oben Bd. I. p. 405. 474. u. II. p. 18.

23) Vgl. Marâssid II. p. ٤٩ s. v. سلمسين.

---

24) Vgl. oben Bd. I. p. 256 u. ib. Anmk. 3.

§. 9.

25) Vgl. Anmk. 5. auf der vorigen Seite.

26) Wahrscheinlich rührt diese Nachricht mittelbar aus einer griechischen Quelle her.

§. 10.

26) Vgl. die oben Bd. I. p. 222, Anmk. 5. angef. Stellen.

27) Vgl. ib. p. 222 f. u. 489 ff.

§. 11.

28) Abûlfedâ hat seine Geographie 721 (1321) beendigt.

29) Vgl. p. 761, Anmk. 6.

30) Vgl. Anmk. 11. auf der vorigen Seite.

---

31) Ms. der Leidn. Bibl. Nr. 742 (994, *b*.); s Dozy, Catal. II. p. 139 f.

§. 12.

32) Starb 539 (1145); vgl. Ibn Challikân Nr. ٧٩١, ed. Wüstenf. 'H. Chalfa V. p. 632, Nr. 12405, wo als Todesjahr 465 (1072-3) angegeben ist, Reinaud, Geogr. d'Aboulf. I. p. 111 u. Dozy, l. c. I. p. 72 f. Nr. 126.

33) Vgl. oben Bd. II. p. 549 u. die vorige Seite Anmk. 15.

34) Vgl. oben Bd. I. p. 311.

35) Vgl. Ibn Qoteibah, كتاب المعارف p. ١٩ u. ١٧

36) Vgl. oben Bd. I. p. 161 f. 166. 213. u. 360 f.

---

37) Vgl. oben p. 276 u. ib. Anmk. 3.

§. 13.

38) Vgl. ib. p. 311.

39) Vgl. oben Bd. II. p. 552, §. 11.

40) Vgl. oben Bd. I. p. 411, wo wahrscheinlich gemacht wurde, dass hier gleichfalls der berühmte Mondtempel der Harrânier gemeint ist; vgl. Anmk. 6. der vorletzten Seite.

Anmerkungen zu Text № XXXVII.

1) Ms. in Leiden Nr. 89 (394); vgl. oben Bd. I. p. 231, Anmk. 6.

2) Lies Bagawî. — Vgl. über das Leben dieses Corâncommentators die ib. p. 232, Anmk. 4. angef. Stellen, 'H. Chalfa V. p. 564, Nr. 12128, Möllers Catal. Nr. 15. u. 23. u. Curetons Catal. des Brit. Mus. II. p. 16 ff. Nr. 62 f. u. p. 112, Nr. 183.

§. 1.

3) Vgl. die oben Bd. I. p. 145, Anmk. 1. angef. St. u. II. p. 631.

4) Vgl. oben Bd. I. p. 146 u. ib. die Anmkn.

5) Hiermit ist der Chalif 'Omar gemeint; vgl. ib. p. 183, ib. die Anmkn. 1-3. p. 184 u. ib. Anmk. 1.

6) Ueber das Leben des Ibn 'Abbâs vgl. die ib. p. 184, Anmk. 4. angef. Stellen.

7) Vgl. ib. p. 183 ff.

8) Vgl. ib. p. 185 u. 654 ff.

9) Ueber das Leben dieses Traditionslehrers vgl. die ib. p. 185, Anmk. 5. angef. Stellen.

10-11) Vgl. ib. p. 185.

12) Vgl. über das Leben des el-Kelbî die ib. p. 187, Anmk. 5. angef. Stellen.

13) Vgl. ib. p. 187.

14) Vgl. über das Leben des Qatâdah die ib. p. 186, Anmk. 5. angef. Stellen.

15) Vgl. ib. p. 186 f.

16) Dieser ist uns sonst gänzlich unbekannt.

17) Vgl. ib. p. 231 f. u. 671 f.

---

18) Nach Mss. in Leid. Nr. 75. u. der Kaiserl. öffentl. Bibl. in St. Pet. Nr. 44.

19) Vgl. über Zamachscharî und dessen hier von uns benutztes Werk die oben Bd. I. p. 233, Anmk. 1. angef. Stellen u. ausserdem Hamacker, Spec. p. 113, de Sacy, Anthol. gr. p. 119 ff. u. Reinaud l. c. p. 106.

§. 3.

20) Vgl. Ibn Chall. Nr. ١٤٩, ed. Wüstenf. Slane l. c. I. p. 97, wo der Stamm Taglib zu den christlichen Arabern gerechnet wird.

21) Ueber die richtige Auffassung dieser Angabe s. oben Bd. I. p. 190 ff. bes. ib. p. 193.

§. 4.

22) يستهزيون kommt Corân VI. 5. 10. XI. 11. XV. 11. u. a. v. a. St. vor.

---

23) Ms. in Leiden Nr. 81 (399).

24) Vgl. über diesen Corâncommentator die oben Bd. I. p. 249, Anmk. 2. angef. Stellen.

§. 5.

25) Vgl. über diesen berühmten Corânleser Ibn Chall. Nr. ٧٩٩, ed. Wüstenf., nach dem er 118 oder 120 gestorben sein soll; nach Sojûthî dagegen (in dessen حسن المحاضرة, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 525, fol. 122, *b*.) starb er in صعيد in Aegypten i. J. 159; vgl. auch Cureton, Catal. des Brit. Mus. II. p. 70, not. *a*.

26-27) Vgl. oben Bd. II p. 249.

§. 6.

28-29) Vgl. oben Bd. I. p. 624 f. II. p. 576 f. §. 6. p. 578. 588 f. §. 15. u. p. 632, §. 21.

30) Vgl. über diesen Corânerklärer oben Bd. I. p. 189 u. die ib. Anmk. 7. angef. Stellen.

31) Lies Bâhweih. — Der Name dieses Traditionslehrers ist in der Handschrift falsch angegeben; denn derselbe hiess: Abû *Jâqûb* Is'haq etc. Vgl. über denselben oben Bd. I. p. 189, ib. Anmk. 9. 'H. Chalfa II. p. 353, Nr. 3220.

32) Lies *Ibn* el-Mondsir. Damit ist wahrscheinlich der Traditionslehrer Mohammed Ibn el-Mondsir, ein Zeitgenosse des Abû-'Hanîfahs, gemeint, von dem en-Nawawî in seinem تهذيب الاسماء p. ٦٩٨, ed. Wüstenf. spricht und dessen Todesjahr uns unbekannt ist. Der Traditionslehrer und Corânerklärer Abû-Bekr Mo'hammed ben Ibrahîm ben el-Mondsir en-Neisâbûrî kann hier nicht gemeint sein, da derselbe gegen 80 Jahre nach Ibn Râhweih starb (s. Ibn Chall. Nr. ٥٩١, ed. Wüstenf. Slane l. c. II. p. 612 u. 'H. Chalf. II. p. 350, Nr. 3190). — Wer der hier erwähnte Is'haq war, lässt sich nicht genau bestimmen. Sojûthî erwähnt l. c. fol. ٩٢, *b*. einen اسحق بن اسد الانصارى الخراسانى نزيل مصر, der ein Schüler des oben erwähnten نافع und des عطا und Lehrer des الليث war; er lebte also während der ersten Hälfte des 2. Jahrh. Fol. ١٥٥, *a*. erwähnt Sojûthî einen Schüler des الليث und Zeitgenossen des الشافعى, Namens اسحق بن الفرات ابو نعيم التجيبى, der 204 in Aegypten starb. En-Nawâwî erwähnt l. c. p. ١٥١ einen اسحق بن عبد الله بن ابو طلحة, der 132 (741) starb. Wir vermuthen, dass hier der Letztere gemeint ist.

33) Vgl. oben Bd. I. p. 190, ib. Anmk. 2. u. p. 654.

34) Vgl. über diesen berühmten Philologen und Traditionslehrer die oben Bd. I. p. 188, Anmk. 3. angef. Stellen.

35) Vgl. ib. p. 188.

36) Dieser Satz rührt wohl von Chazragí und nicht von el-Chalîl her; vgl. oben Bd. I. p. 640 u. II. p. 592 f. §. 3 f.

37) Vgl. über Mogâhid die oben p. 185, Anmk. 5. angef. St.

38) Hiermit ist offenbar der bekannte 'Hasan el-Bassrî gemeint; vgl. über denselben oben Bd. I. p. 186 u. die ib. Anmk. 2. angef. Stellen.

39) Vgl. über diesen die oben Bd. I. p. 187, Anmk. 10. angef. St.

40) Der Text ist hier in der Handschrift corrumpirt und wir emendirten denselben nach dem Zusammenhange; nur muss Zeile 2 وقال الحسن وابن عبّاس stehen und demnach muss auch die Uebersetzung lauten: «El-'Hasan, Ibn 'Abbâs . . . . . . und Qatâdah sagen auch» u. s. w.

41) Vgl. über diesen oben Bd. I. p. 184 u. ib. Anmk. 2.

42) Vgl. ib. p. 629 ff. 617 ff. u. 734 ff.

43) Vgl. oben Bd. II. p. 759, Anmk. 2. zu Text Nr. XXXII.

44) Vgl. die ib. Anmk. 3. angef. St.

---

45) Ms. in Leiden Nr. 664 (Warn.); vgl. den alten Pariser Catal. Nr. 24 (arab.).

46) Dieser ist uns sonst unbekannt; vgl. oben Bd. I. p. 271 u. ib. Anmk. 1.

§. 7.

47) Ein berühmter Corânleser.

48) D. h. Sûreh V. 73. II. 59. u. XXII. 17.

49) Vgl. über diesen berühmten Traditionslehrer oben Bd. I. p. 188 u ib. Anmk. 3.; vgl. auch ib. p. 188 f. u. 654 ff.

50) Dieser in Parenthese eingeschlossene Satz bildet im Cod. eine Randglosse; vgl. oben Bd. I. p. 266, ib. Anmk. 4. u. II. p. 532 u. 754 f. Anmk. 22. zu Text Nr. XXVI.

---

51) Ms. in Leiden Nr. 84 (417), welches einen Commentar zu den ersten 6 Sûren enthält. Titel und Name des Autors sind unbe-

kannt. Zwar steht auf dem Titelblatte: هذا تفسير القران للامام العلّامه ابى الليث السمرقندى, aber dieser Titel ist offenbar falsch; denn in der Vorrede heisst es, wie Herr Kuenen in Leiden mir gütigst mittheilte: اخبرنا الشيخ الامام الاستاذ العالم الزاهد برهان الدين على بن البلخى قدّس الله روحه ونوّر ضريحه قال حدثنا الشيخ الامام محمّد بن محمّد القطوانىّ قال اخبرنا الحافظ عبد الرحمن بن عبد الرحيم البخارى قال حدثنا ابو القسم عبد الله بن الحسين المروزىّ عن ابى سهل احمد بن محمّد عن ابى الليث نصر بن محمد بن ابرهيم السمرقندى رحمه الله قال الخ. Man sieht also daraus, dass der Verfasser des fraglichen Commentars ungefähr ein Paar Jahrhunderte nach ابو الليث السمرقندى lebte; man ersieht aber auch zugleich daraus, dass der Verfasser dieses Commentars um die Mitte des 6. Jahrhunderts lebte; denn der hier erwähnte Lehrer seines Lehrers القطوانى starb nach Jâqût 506 (1112); Mo'ag'g'em el-Boldân, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr 591, s. v. القطوان, wo er ابو محمد محمد بن محمد بن ايوب القطوانى genannt wird.

§. 8.

52) Vgl. oben Bd. I. p. 191 u. 238 f.

---

53) Vgl. über Beidhâwî oben Bd. I. p. 255, ib. Anmk. 2., Not. et Extr. Bd. VI. p. 672, de Sacy, Anthol. gr. p. 37 u. Cureton, Catal. des Brit. Mus. II. p. 64, Nr. 70. — Die hier mitgetheilte Stelle findet sich in der Fleischer'schen Ausgabe I. p. ٦٢٣ f.

---

54) Ms. der Universitätsbibl. in Kasan, jetzt in der Universitätsbibliothek in St. Pet. — Die Mittheilung dieser Stelle, so wie auch die der §§. 11. 12. 13. u. 14., verdanke ich der Güte des Hrn. Prof. Gottwaldt in Kasan, wofür ich ihm hier meinen aufrichtigen Dank ausdrücke.

55) Vgl. oben Bd. I. p. 272 u. ib. Anmk. 7. Sojûthî erwähnt in seinem حسن المحاضرة (Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 525.) in dem Capitel, in welchem er von den Gelehrten, Philosophen, Aerzten, Astronomen u. s. w. in Aegypten handelt (fol. 200, *a.*) einen شيخ زاده الخوريانى, der Astronom, Philosoph, Logiker und Grammatiker war, der aber schon 886 (1481) starb und also mit unserm شيخ زاده nicht identisch ist.

§. 10.

56) Damit ist das bekannte Lexicon des 'Gauharî gemeint; vgl. oben Bd. I. p. 225 u. II. p. 590 f.

57) Dieses Beispiel ist nicht aus dem Corân entnommen; denn dieses Wort kommt daselbst nicht vor.

---

58) Lies Madârik. Ms. der Universitätsbibl. in Kasân, jetzt in St. Petersburg.

59) Lies Nasâfî; vgl. über denselben und dessen Corâncommentar oben Bd. I. p. 256, ib. Anmk. 5. p. 257, Anmk. 1. u. Cureton l. c. p. 119, Nr. 204 f.

---

60) Ms. der Universitätsbibl. in Kasan, jetzt in St. Pet.

61) Lies: Mo'hammed ben Mortadhî Mo'hsin; derselbe ist uns sonst unbekannt und wir wissen nur das von ihm, dass er ein Schî'ite war.

§. 12.

62) Vgl. oben Bd. I. p. 18 u. 145.

63) Vgl. über diesen: Sojûthî, de Interpret. Korani etc. p. ٣٩, Nr. ٨ u. die oben Bd. I. p. 221, Anmk. 5. angef. Stellen.

---

64) Nach Mss. der Kaiserl. öffentl. Bibl. in St. Pet. Nr. 251 u. der Kasaner Universitätsbibl.

65) Vgl. oben Bd. I. p. 271 u. die ib. Anmk. 2. angef. St.

§. 13.

66-67) Vgl. oben Bd. I. p. 271 u. II. p. 595.

---

68) Ms. der Universitätsbibl. in Kasan, jetzt in St. Pet.

§. 14.

69) Vgl. oben Bd. I. p. 273 f.

---

70) Ms. in Leiden Nr. 73 (270).
71) Vgl. oben Bd. I. p. 265 u. ib. Anmk. 1.

§. 15.

72) Vgl. ib. p. 266 u. 629 ff.

Anmerkungen zu Text № XXXVIII.

---

1) Dieses Werk ist eigentlich nur ein Commentar zu einem andern Werke desselben Verfassers, betitelt بداية المبتدى; vgl. 'Hâg'i Chalfa VI. p. 479, Nr. 14366. u. II. p. 23 f. Nr. 1695. — Wir benutzten bei der Mittheilung dieser Stelle eine vortreffliche alte Handschrift Sr. Excellenz des wirklichen Staatsraths Hrn. Prof. Kasem-Beg. Ich nehme hier die Gelegenheit wahr, diesem bekannten Orientalisten meinen aufrichtigen Dank für die Güte aurzudrücken, mit der derselbe mir seine schöne Manuscripten-Sammlung zu Gebote gestellt hatte.

2) Lies Marginânî. Vgl. über denselben die in der vorigen Anmk. angef. Stellen.

§. 1.

3) D. h. Marginânî selbst sagt dies in seiner بداية. Die im Texte überstrichenen und in der Uebersetzung mit Anführungszeichen versehenen Stellen sind aus der بداية, die hier commentirt werden; vgl. die vorletzte Anmk. Auch in den folgenden §§. 3. 7. 10. u. 13. bezeichnen die auf diese Weise angemerkten Stellen den zu erklärenden Text.

4) Wir zogen die Lesart يقرّون des Cod. Kasem-Beg der der Callcutt. Ausgabe vor, 1) weil darauf بكتاب folgt und 2) weil an ähnlichen Stellen das Verbum قرّ und nicht قرأ gebraucht wird; vgl. oben Bd. II. p. 584, §. 12. u. p 585 f.

5) Vgl. über das hier Gesagte oben Bd. I. p. 100 ff.

6-7) Als Verfasser der Kifâjah nennt 'H. Chalfa (VI. p. 483) Ma'hmûd ben 'Obeidallah ben Ma'hmûd *Tâg'*-esch-Scharî'ah und bemerkt dabei, dass derselbe zugleich der Verfasser der Wiqâjah sei. Dagegen nennt 'H. Chalfa (ib. p. 458, Nr. 14308.) den Verfasser dieses Buches: Ma'hmûd ben 'Obeidallah *Borhân*-esch-Scharî'ah, was auch richtiger ist; denn den Beinamen Tâg'-es-Scharî'ah führte nicht dieser Ma'hmûd, sondern dessen Bruder 'Omar (vgl. 'H. Chalfa ib. p. 481). Der vollständige Name des Verfassers der Kifâjah ist: Borhân-esch-Scharî'ah Ma'hmûd ben Ssadr-esch-Scharî'ah el-Abwwal 'Obeid-allah el-Ma'hbûbî. Wann derselbe starb ist nicht angegeben, aber der Sohn seiner Tochter, Ssadr esch-Scharî'ah II., für den er die Wiqâjah schrieb (s. 'H. Ch. VI. p. 458) starb 747 (1346); s. 'H. Ch. II. p. 315, Nr. 3080. p. 443, Nr. 3674. VI. p. 443, Nr. 14245. ib. p. 460. 481 f. Cureton, Catal. des Brit. Mus. II. Nr. 400. Dorn, Catal. p. 54 f. Nr. 83. u. Mélang. Asiat. II. p. 193 f. Fleischer, Catal. der Leipz. Bibl. p. 476, Nr. 197. u. bes. Kasem-Begs russisch geschriebene Vorrede zum مختصر الوقاية p. LI ff.

§. 2.

8) Vgl. oben Bd. I. p. 19 ff.

---

9) Vgl. über dieses Buch 'H. Chalfa VI. p. 485.

10) Vgl. über diesen die oben Bd. I. p. 264, Anmk. 3. angef. Stellen u. 'H. Chalfa V. p. 187. Bd. VI. p. 172 nennt ihn 'H. Chalfa البابيورتى.

§. 3.

11) Vgl. oben Bd. I. p. 146 u. 264.

12) Vgl. oben Bd. II. p. 768, Anmk. 56. zu Text Nr. XXXVII.

13) D. h. dass die Einen die Ssabier für Sterndiener und die Andern sie für Schriftbesitzer halten.

14) Vgl. oben Bd. I. p. 191 f. u. 264 f.

---

15) Vgl. ib. p. 239 u. ib. die Anmk. 2. angef. Stellen.

§. 5.

16) Vgl. über diesen die oben Bd. I. p. 192 u. die ib. Anmk. 10. angef. Stellen.

17) Vgl. ib. 190 ff. bes. p. 192 u. 215.

18) Ms. des Scheich Thanthâwî. Ich benutze hier die Gelegenheit, meinem verehrten Collegen für die Güte, mit der er mir die Benutzung seiner Handschriften gestattet hat, aufrichtig zu danken.

19) Vgl. über diesen, wie auch über dessen hier von uns benutztes Werk oben Bd. I. p. 252, ib. Anmk. 5. u. p. 253, Anmk. 3.

§. 6.

20) Wir schoben in der Uebersetzung das Wörtchen «blos» nach der Randglosse (ا) ein, die hier auch jedenfalls richtig ist, weil doch die Christen und Juden gleichfalls Besitzer von Psalmen sind.

21) Hiermit sind die Mendaïten gemeint, die also von den Schriftbesitzern ausgeschlossen sind; vgl. oben Bd. I. p. 253 u. II. p. 587 f.

22) Vgl. oben Bd. I p. 253. 255 f. u. II. p. 633.

---

23) Ms. des Scheich Thanthâwî.

24) Vgl. über diesen, wie über dessen hier citirtes Werk oben Bd. I. p. 269 u. die ib. Anmk. 3. angef. Stellen.

§. 7.

25) In der Handschrift folgt hier folgende Bemerkung: والوثن والصنم قيل بمعنى وقيل الوثن ما كان غير مُصوَّر والصنم ما كان مُصوَّر

26) Vgl. oben Bd. I. p. 269 f. 640 ff. u. 646 ff.

27) Nach der Meinung der Mohammedaner ist nicht nur der Inhalt des Corâns, sondern auch jedes Wort, ja jeder Buchstabe desselben offenbart; die natürliche Consequenz davon ist, dass die Mohammedaner jedem Worte des Corâns eine besondere Bedeutung und Wichtigkeit beilegen und aus einem jeden Buchstaben gewisse Folgerungen zu ziehen sich berechtigt glauben. درس entspricht hier vollkommen dem rabbinischen (nicht hebr.) דרש, für welches Wort es in den europäischen Sprachen kein entsprechendes giebt.

28) Vgl. oben Bd. II. p. 500. — Diese Stelle steht auch in einem anonymen handschriftlichen Commentar zum Minhâg' des Hrn. Prof. Ilminsky in Kasan, wo sich folgende Varianten finden: كانت حكمًا statt حكم, und ولم تتضمن احكاما وتشرايع statt لا احكام وشرايع.

29) Die Mohammedaner theilen ihre Secten in zwei Hauptclassen ein, nämlich in solche, welche in den Grunddogmen, und in solche, welche nur in Nebensachen von dem orthodoxen Mohammedanismus abweichen (s. Schahrastâni l. c. p. ٢٨ f. ١٥٢ f. u. Haarbr. I. p. 38 f. u. 230 ff.); offenbar beruht der obige schâfei'sche Grundsatz auf dieser Auffassung.

30) Lies: el-Mozanni; vgl. über denselben und dessen مختصر oben Bd. I. p. 188, ib. Anmk. 8. p. 189 u. ib. Anmk. 1.

31) D. h. sie behaupten, dass alle Gegenstände der Welt nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern von den Planeten herrühren; vgl. oben Bd. I. p. 753 f. u. 750 f.

32) Richtiger: der Schöpfer. — Vgl. die analoge Stelle oben Bd. II. p. 582, wonach wir auch الها in اليها emendirt haben.

33-34) Vgl. die oben p. 759, Anmk. 3. zu Text Nr. XXXII. angef. Stellen.

§. 8.

35) Vgl. oben Bd. I. p. 624 f.

36) Vgl. ib. p. 269 f. u. 654 ff.

---

37) Ms. des Scheich Thanthâwi.

38) Vgl. über diesen, wie über dessen hier citirtes Werk oben Bd. I. p. 247 u. die ib. Anmk. 4. angef. Stellen.

§. 9.

39) Die strengen Gesetze der Mohammedaner gegen Apostaten ihres Glaubens sind bekannt.

---

40) Ms. des Scheich Thanthâwi. Dieses Buch bildet einen Com- zum 'Hâwi ess-Ssagîr des Qazwini.

41) Vgl. über diesen, wie auch über dessen hier citirtes Werk oben Bd I. p. 272 u. die ib. Anmk. 2. angef. Stellen.

§. 10.

42) Er meint hier die Mendaïten, von denen es (nach der Meinung der Mohammedaner und vieler europäischen Gelehrten) zweifelhaft sein kann, ob sie in den Grunddogmen des Christenthums mit den Christen überstimmen oder nicht.

43) Vgl. oben Bd. I. p. 272.

44) Vgl. ib. p. 202. 224 u. 225, Anmk. 1.

45) Von den Magiern glaubten nämlich die Mohammedaner, dass sie, wenn auch kein von Gott geoffenbartes Buch, aber etwas dem Aehnliches, شبهة الكتاب, besässen; vgl. oben Bd. I. p. 647. — Vgl. auch ib. p. 654 ff.

---

46) Ms. des Hrn. Kasem-Beg. Diese beiden Werke sind von ein und demselben Gelehrten verfasst, nur bildet letzteres den Commentar zum erstern; vgl. 'H. Chalfa IV. p. 312, Nr. 8579.

47) Vgl. die oben Bd. I. p. 194, Anmk. 1. angef. St. u. Cureton l. c. II. p. 121, Nr. 215.

§. 11.

48) Vgl. ib. p. 194 u. 270.

49-50) Vgl. ib. p. 193, ib. Anmk. 5. p. 273 u. ib. Anmk. 2. — Der hier angef. §. lautet in der Bûlâqer Ausgabe: وصح نكاح الكتابية والصابيّة المؤمنة بنبى المقرّة بكتاب لا عابدة كوكب.

---

51) Vgl. über diesen Gesetzgelehrten, der von dem oben (Bd. II. p. 566) erwähnten verschieden ist, oben Bd. I. p. 192, ib. Anmk. 8. u. p. 273. Möllers Catal. Nr. 173 u. den alten Leidn. Catal. Nr. 668 (871) u. Nr. 684 (1081).

§. 13.

52-53) Vgl. ib. p. 273, wo bemerkt wurde, dass der Commentator die Worte seines Textes missverstanden und verdreht hat; vgl. auch ib. p. 190 ff.

54) يقرّون u. nicht يقرؤن; vgl. oben Bd. II. p. 769, Anmk. 4.

55) Vgl. oben Bd. I. p. 277 u. II. p. 587 f.

56) Vgl. oben Bd. I p. 188 f.

---

57) Vgl. ib. p. 277 u. ib. Anmk. 5.

§. 14.

58) Vgl. über dieses Buch oben Bd. I. p. 278 u. ib. Anmk. 1.

59) Vgl. über diese Secte Schahrastâni l. c. p. ٩٢ u. ١٢٧, Haarbrücker l. c. I. p. 95 f. 222. u. II. p. 378.

60) Unter Zendîqiten verstand man in der spätern Zeit Atheisten und Freigeister überhaupt; vgl. oben Bd. II. p. 129 f. Anmk. 120.

61) Vgl. über diese Secte Schahrastânî l. c. ١٢٧ u. ١٢٨ ff. und Haarbr. l. c. I. p. 193. 221. II. p. 412. 415 u. 420.

62) Lies Ibâ'hîjah; diese Secte wird bei Schahr. l. c. ١٨٥ u. bei Haarbr. l. c. I. p. 280 nur vorübergehend erwähnt, sonst ist sie uns unbekannt. Der bekannte el-Gazâlî schrieb gegen die Ibâ'hîjah; s. 'H. Chalfa IV. p. 446, Nr. 9111.

63) Der vollständige Titel dieses Buches ist: فتح القدير للعاجز الفقير und der Verfasser dieses Hidâjah-Commentars heisst: Kemâl ed-Dîn Mo'hammed ben Abd-el-Wâ'hid el-Sîwâsî, genannt Ibn el-Hemmâm, starb 861 (1300-1); s. 'H. Chalfa VI. p. 484 u. vgl. ib. IV. p. 374, Nr. 8872.

64) 'H. Chalfa erwähnt drei Werke, welche von den mohammedanischen Gesetzen handeln, und die den Titel تبيين führen, nämlich 1) تبيين المحارم von Sinân ed-Dîn Jûsuf el-Amâsî aus Mekkah, der gegen das J. 1000 (1591-2) starb (II. p. 187, Nr. 2411); 2) einen Commentar zum كنز الدقائق des Nasafî, betitelt: تبيين الحقائق لما فيه اكتنز من الدقائق, verfasst von Fachr ed-Dîn Abû-Mo'hammed 'Othmân ben 'Alî ez-Zeila'î, der 745 (1342-2) starb (V. p. 250) und 3) einen Commentar zum منتخب فى اصول المذهب von 'Hosâm ed-Dîn el-Achsîketî, betitelt: التبيين, verfasst von Qawâm ed-Dîn ben 'Omar el-Ittiqânî, der 716 (1316) schrieb (VI. p. 164). Wir zweifeln nicht dass hier das zuletzt erwähnte Buch gemeint ist, da die ersten beiden Werke sicher nicht schlechthin unter dem Titel التبيين citirt worden wären; vgl. oben Bd. I. p. 257 f.

65) Vgl. oben Bd. I. p. 191 u. ib. Anmk. 1.

Anmerkungen zu Text № XXXIX.

1) Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 429, eine schöne i. J. 651 (1253) geschriebene, vortreffliche Handschrift.

2) Vgl. 'H. Chalfa IV. p. 91 ff. u. Pococke l. c. p. 351.

§. 1.

3) Vgl. Freitag s. v. ثريا.

4) Vgl. über diesen berühmten Philologen die oben Bd. I. p. 224, Anmk. 4. angef. Stellen.

5) Vgl. ib. p. 224 u. 642.

---

6) Vgl. über dieses Buch 'H. Chalfa VI. p. 74, Nr. 12578.

7) Vgl. über denselben die oben Bd. I. p. 233, Anmk. 1. angef. St.

§. 3.

8) Vgl. oben Bd. I. p. 185 f.

9) Vgl. ib. p. 110 f.

10) Vgl. ib. p. 185 f.

11-12) Vgl. 'H. Chalfa IV. p. 488 ff.

13) Vgl. oben Bd. I. p. 267 u. 640.

14) Vgl. oben Bd. II. p. 4 f. §. 2. u. p. 59 f. Anmk. 29.

---

15) Vgl. über diesen Uebersetzer Kasem-Beg l. c. p. LXXVIII u. Zenker, Bibl. orient. p. 6, Nr. 21 f.

§. 4.

16) Vgl. oben Bd. I. p. 279 f.

---

17) Ms. des asiat. Mus. Nr. 473.

18) Vgl. über diesen die oben Bd. I. p. 274, Anmk. 4. angef. St. In einer handschriftlichen Notiz von Frähn, die sich in dem von demselben verfertigten Verzeichnisse der arabischen, persischen und türkischen Handschriften des asiat. Mus. in St. Pet. findet, ist über dieses Lexicon bemerkt: «regnante Dschihangir Schahi Industani a Hasan ben Muhammed Indschewi compositum a H. 1071 (= 1608). حسن بن محمد انجوى (v. Frh. Schuuri T. I. Praef. ٣)». In den oben l. c. angeführten Stellen, wie auch an verschiedenen Stellen bei Hyde (de relig. vet. Pers.), wird dagegen der Verfasser immer حسين انجو genannt.

§. 5.

19) S. Hyde l. c. p. 362 f. u. Hammer, Geschichte der goldenen Horde, p. 104, Anmk. 3.

20) Dieser Dichter ist uns sonst unbekannt.

21) Im Ferheng Schu'ûrî s. v. نغوشا fehlt die Uebersetzung von den Worten هم قوم bis zu Ende dieses Verses.

22) Lies Zauzenî; auch dieser Dichter ist uns sonst unbekannt.

23) Diese Worte sind wohl von einem mohammedanischen Bastard oder dem Sohne einer öffentlichen Person an einen Heiden oder Perser gerichtet.

24) Natzâmî heisst: ein Anhänger der Secte Natzâmîjah.

25) In Ferh. Sch. wird hier noch folgende Stelle eingeschoben:

استاد ابو شکر بیت — سخنکوی کشتی سلیمانت کرد
نغوشاك نودی مسلمانت کرد

26) Statt فرهنگها hat der Ferh. Sch. صحيح الالسانيه

27) Vgl. oben Bd. I. p. 274 f. — In Ferh. Sch. findet sich hier noch der Zusatz: «ausser der mohammedanischen».

28) 'H. Chalfa erwähnt II. p. 362, Nr. 3267. einen تفسير زاهد und bemerkt dabei nur ذكره صاحب ترغيب الصلوة; ib. p. 282, Nr. 2932. aber heisst es: ترغيب الصلوة فارسى لمحمد بن احمد الزاهد الخ Das Todesjahr ist daselbst nicht angegeben. Im handschriftlichen 'H. Chalfa des Rumänz. Museums dagegen steht in dem zuerst angeführten Artikel (fol. ۱٥۲, *a.*) وهو statt ذكره der gedruckten Ausgabe, was auch sicher richtiger ist; denn die beiden erwähnten Werke haben offenbar nur einen Verfasser. Der zweite Artikel dagegen lautet daselbst (fol. ۱۳۸, *a.*): ترغيب فى الصلوة باللغة الفارسية تأليف الشيخ احمد الشهير بحافظ درويش الرومى المتوفى سنة الف

29) Damit ist der oben Bd. II. p. 568 f. §. 13. angeführte Commentar des Beihaqî gemeint.

30-32) Vgl. oben Bd. II. p. 568 f. §. 13. u. die Anmkn. zu diesem §. — Im Ferh. Sch. lautet der letzte Satz: «Zendiqiten, genannt Sternanbeter, d. h. Verehrer der Sterne».

33-35) Vgl. oben Bd. I. p. 240 u. ib. Anmk. 2.

36) Vgl. ib. p. 185 ib. Anmk. 5. p. 186 u. ib. Anmk. 2.

37) Im F. S. طائفه بر قومدر ويهوديدن بدتر, also: schlechter als Magier und Juden.

38) Vgl. oben Bd. I. p. 185 f.

39-40) Vgl. ib p. 186 f. u. ib. die Anmkn.

41) Vgl. Hyde p. 122 f., wo diese Stelle auszugsweise mitgetheilt ist; u. oben Bd. I. p. 174 f.

42) Es ist hier ein Nachklang von Schahrastânîs Auffassung des Ssabismus, wobei zugleich die Meinung ausgesprochen ist, dass Abraham die Lehren der Chaldäer bekämpft habe.

43-44) Vgl. oben Bd. I. p. 275 u. ib. Anmk. 3.

§. 6.

45) Hier findet sich im Texte die sonderbare und durch nichts zu rechtfertigende Bemerkung, dass صاحب صابي Christus bedeute.

46) Vgl. oben Bd. I. p. 237 f. 244. 543 f. u. 645, woraus man die Ursache ersehen kann, warum man den fingirten Ssâbî für einen grossen Weisen und für den Erfinder des Sterndienstes hielt.

§. 7.

47) Vgl. oben Bd. II. p. 598 f. u. die Anmk. z. d. St.

48) مقربان ist hier mehr dem Sinne nach durch «Mächtige» übersetzt.

49) Hier sind sonderbarer Weise die beiden im Ferh. 'G. (oben Bd. II. p. 596 f.) mitgetheilten Auffassungen des Ssabismus oder des Heidenthums untereinander vermengt.

§. 8.

50) Vgl. oben Bd. I. p. 274 ff.

§. 9.

51) Vgl. ib. p. 276.

Anmerkungen zu Text № XL.

1) Ms des as. Mus. in St. Pet. Nr. 548; diese Handschrift enthält nur einen Auszug aus der bekannten Geschichte der Aerzte des Ibn Abî-Osseibi'ah. Die ersten Capitel sind zwar vollständig, aber in den folgenden Biographien sind fast überall die Titel der Schriften der Gelehrten, deren Leben beschrieben wird, weggelassen.

2) Lies *Abû*-l-'Qâsim. Vgl. über Ibn Abî-Osseibi'ah oben Bd. I. p. 247, ib. die Anmkn. 6. u. 7. Reiske, Opusc. medica etc. p. 55 f. u. Sanguinetti im Journ. As. Série V. T. III. 1854. p. 232 f.

§. 1.

3) Vgl. oben Bd. I. p. 247 f. u. 640. — Dieser §. ist von Sanguinetti l. c. p. 263 in französ. Uebersetzung mitgetheilt, wo aber روية nicht durch «Nachdenken», sondern durch «*songes*» übersetzt ist, was hier wohl richtiger sein dürfte.

§. 2.

4) Vgl. oben Bd. I. p. 248. — Dieser §. ist gleichfalls von Sanguinetti l. c. T. IV. p. 188 mitgetheilt. Die Worte يذكر نبوة sind daselbst übersetzt: «considérent comme prophète»; vgl. oben Bd. I. p. 789. — Diesen §. hat Ibn Abî-Osseibi'ah einer Mittheilung des Ibn el-Mathrân (starb 585-97 = 1189-1201) entnommen, über welchen zu vergleichen ist: Wüstenf. Gesch. der ar. Aerzte, p. 101, Nr. 182. u. Journ. As. l. c. T. III. p. 248, not. 1.

§. 3.

5) Damit ist der bekannte Arzt und Uebersetzer gemeint.

6) Vgl. oben Bd. I. p. 248. — ابنانات giebt hier gar keinen Sinn und ich habe dieses offenbar corrumpirte Wort auf den Vorschlag meines verehrten Collegen, des Hrn. Staatsrath u. Professor v. Muchlinsky in انبانات geändert. Derselbe versicherte mich, dass die Christen in Syrien die Catheder in ihren Kirchen immer انبانات nennen, welches Wort offenbar mit dem gr. ἄμβωνες identisch ist. Auch in der russischen Kirche nennt man die Stelle, auf der man die Evangelien liest, Amwon (амвонъ).

Anmerkungen zu Text № XLI.

1) Nach Mss. des Scheich Thanthâwi und des orient. Inst. in St. Petersburg. 2) Vgl. oben Bd. I. p. 268, Anmk. 1.

§. 1.

3) Lies *I*schrâf. — Vgl. über dieses Buch Not. et Extr. T. VIII. p. 343 ff. u. 'Hâg'î Chalfa II. p. 439, Nr. 3647. Der folgende §. ist

wenigstens zum Theil einer Schrift des Ibn Chordâdbeh «über die wunderbaren Gebäude» entnommen; vgl. oben Bd. I. p. 198 f. ib. die betreffenden Anmkn. u. die folg. Anmk.

4) Vgl. oben Bd. II. p. 528. 752 f. ib. die Anmkn. 2 ff. zu Text Nr. XXV. oben I. p. 199, Anmk. 4. p. 492 ff. u. die letzte Anmk.

5) Dies ist ganz der Wahrheit gemäss; vgl. oben Bd. I. p. 784 f. u. 792 f.

6) Vgl. oben Bd. II. p. 624 u. I. p. 636 f.

7) طاهرة des Cod. Th. ist sicher unrichtig. — Vgl. Langlès l. c. III. p. 320, not. 1. wo dieser §. in franz. Uebers. mitgetheilt ist.

§. 2.

8) Vgl. oben Bd. II. p. 684, Anmk. 85.

9) Vgl, ib. p. 635, §. 26. p. 636, §. 28. u. Bd. I p. 492 ff.

§. 3.

Die Herren Dozy in Leiden und Renan in Paris hatten die Gewogenheit, diesen §., nachdem derselbe schon gedruckt war, nachträglich mit den Leidn. u. Par. Handschriften zu collationiren, wofür ich diesen Gelehrten aufrichtig danke. Ersterer collationirte diesen §. mit den Leidn. Codd. 371 u. 372 (hier durch L. A. u. L. B. bezeichnet) und Letzterer mit den Par. Codd. Ancien fonds arab. Nr. 676, c. u. Suppl. arab. Nr. 923 u. 924 (hier durch P. A., P. C. u. P. B. bezeichnet). Die Variae lectiones werden hier in den Anmkn. angegeben werden.

10) In den Codd. P. u. L. fehlt mit Recht بن nach ابو بكر; vgl. oben Bd. I. p. 697.

11) Cod. P. A. u. Cod. Th. haben القبطية, ein Fehler, der sehr häufig in den Handschriften vorkommt und ziemlich alt ist; denn schon Ibn 'Ezrâ im 12. Jahrh. p. Chr. kennt ein ספר עבודת האדמה, «welches aus der ägyptischen Sprache in die arabische übersetzt wurde» (s. dessen Commentar zum Exodus II. 11.); Ibn 'Ezrâ hatte also eine Handschrift vor sich, in der كتاب الفلاحة القبطية statt النبطية stand. — Vgl. oben Bd. I. p. 697 ff., wo von diesem Buche und dessen Uebersetzer und Bearbeiter ausführlich gehandelt wird.

12) Auch hier haben die Codd. Th., I. O. u. P. A. B. C. القبط statt des unbedingt richtigen النبط der Leidn. Codd. — Man sieh

aus dieser Stelle, dass Ibn Wa'hschîjah das Buch «über die Agricultur der Nabathäer» nicht blos übersetzt, sondern auch umgearbeitet hat.

13) Die beiden Worte اول من fehlen in den Codd. Th., P. A. B. C. u. im Cod. L. A., was auch richtig sein mag, da diese Worte in einer analogen von Maimonides mitgetheilten Stelle aus der Agr. Nabath. gleichfalls fehlen; vgl. oben Bd. II. p. 459 f. §. 12. — ادعا hat blos Cod. I. O. und ist nur aus Versehen im Text stehen geblieben; die übrigen Codd. haben alle دعى oder دعا. — Vgl. über das in diesem Satze Gesagte oben Bd. II. p. 210.

14) Die Codd. P. B. C. u. L. B. haben بعد قتله له, u. die Codd. P. A. u. L. B. بعد القتلة. — Statt بعد ثلاث الخ haben die Codd. P. A. B. C. u. L. A. B. die Lesart des Cod. Th. — Vgl. über das in diesem §. Gesagte oben Bd. II. p. 27 u. 205 ff.

15) Die Leidn. u. die Paris Codd schieben هذه nach شهورهم ein. — Cod. L. A. hat Z. 5 كانوا statt des richtigern كان. — Auch hier haben die Codd. P. A. B. u. Cod. Th. القبط statt النبط u. statt سكان (اسكان ist ein Druckfehler) haben die Codd. P. A. B. C. u. L. B. unrichtig مكان, das hier keinen passenden Sinn giebt. — Dieser Satz ist höchst merkwürdig; denn man ersieht aus demselben, dass Chaldäa zuerst von den semitischen Nabathäern bewohnt war und dass die Chaldäer erst später, offenbar als Eroberer, in dieses Land eingewandert sind; vgl. oben Bd. I. p. 312, ib. Anmk. 6. u. p. 699, Anmk. 1.

16) Die Codd. P. A. B. u. L. A. B. schieben ان nach وذلك ein. — Offenbar ist dieser Satz nur aus Versehen im Cod. Th. ausgefallen.

17) Vgl. oben Bd. II. p. 697, Anmk. 181.

18) Die Varianten sind hier ziemlich zahlreich; Cod. P. A. hat nämlich الحساسين, P. B. الجيناسين, P. C. الجباسين, L. A. الحسانين u. L. B. الجنبانيين. Die letzte Lesart scheint uns die richtige zu sein; denn Dimeschqî und der anonyme Ǵeograph bei Quatremère (Journ. As. T. XV. 1835. p. 109) erwähnen ein alter Volk الجنبان, el-'Ganbân, neben den Chaldäern, Assyrern u. s. w.; s. oben

Bd. II. p. 414 u. vgl. ib. p. 697, Anmk. 181. — Welches Volk mit diesen 'Ganbân gemeint ist, lässt sich schwer mit Bestimmtheit angeben, so dass wir uns mit einer Vermuthung begnügen wollen. Es scheint nämlich, dass جنبان identisch ist mit dem syr. ܓܢܒܪܐ, dem hebr. גבור und dem arab. الجبار, in welchen beiden letzteren Wörtern das *n* assimilirt wurde, worauf das syr. Wort und die Verdoppelung im בּ, ﹼ hinweisst. Den Uebergang von Ganba*r* in 'Ganbâ*n* kann hier nicht im Geringsten befremden, da solche Uebergänge sehr häufig sind. Aus den zahlreichen Ueberlieferungen vieler indoeuropäischen und semitischen Völker geht hervor, dass dieselben bei ihren Einwanderungen in die von ihnen in der historischen Zeit bewohnten Länder eine Urbevölkerung vorfanden, die sie für Riesen ausgaben. Dieses 'Ganbân = Ganbar, mag also der von den eingewanderten Semiten einer riesenhaften Urbevölkerung von Chaldäa beigelegte Name sein, welche die semitischen Nabathäer bei ihrer Einwanderung in dieses Land vorfanden, mit der sie sich ver mischten und von denen sie gewisse Elemente ihres Cultus, wie z. B. die Verehrung des Tammûz, annahmen (vgl. die ענקים und רפאים der in Palästina eingewanderten Hebräerstämme). Diese Bevölkerung wird wohl keine andere als eine kûschitische gewesen sein, da man nicht umhin kann anzunehmen, dass Chaldäa in der Urzeit von Kûschiten bewohnt wurde.

19) فاضيلين ist ein Druckfehler und es muss فاطلين heissen. — Vgl. oben Bd. II. p. 250, Anmk. 297. wo nachgewiesen wurde, dass dieser Monatsname Sch*o*bath, nicht Sch*e*bath, auszusprechen ist.

20) Die Codd. P. C. u. L. A. haben Z. 1 وكزلك, was wohl richtiger ist als وزلك der andern Codd. — Die Codd. P. A. u. L. B. schieben Z. 3 وكان nach كزلك ein, P. B. hat blos كان u. P. C. وكزلك كان. — Cod. P. A. liest ابكار كلهن. — Die Codd. P. C. u. L. A. haben ولا, ولد, اولد u. die Codd. P. A. B. u. L. B. lesen نسلا ولا, اولد. — Aus dieser merkwürdigen Mittheilung ersieht man also, dass der Schobâth oder Februar den letzten Monat im chaldäischen Jahre bildete und dass dieser Monat der kürzeste war. Die Aehnlichkeit dieser Jahreseinrichtung mit der altrömischen fällt klar ins Auge. In einem an mich gerichteten Schreiben des Hrn. Professor Movers vom 4. Juni 1854, schreibt derselbe über diesen Punkt Folgendes: «Das Interessanteste in diesem Fragmente dürften

wohl die Andeutungen über den Kalender der alten Bewohner Babyloniens sein. Wir sehen daraus zunächst, dass unsere seit dem babylonischen Exile im Alten Testamente auftauchenden Monatsnamen aus den Euphratländern stammen. Dass sie nicht persisch sind, wissen wir ja auch zum Ueberflusse jetzt aus der Inschrift des Darius zu Bisitun. Was aber das Merkwürdigste ist, so kommt der Kalender, den dieses Fragment des Nabathäerbuches andeutet, mit dem römischen Kalender überein, den nach einigen Angaben Numa, nach Anderer Meinung ein Tarquinier eingeführt hat. Die Uebeinstimmung besteht erstens darin, dass in beiden Martius der erste Monat des Jahres ist, der Februar der letzte. Im bürgerlichen Leben rechneten die Babylonier ohne Zweifel, wie alle Orientalen [d. h. wohl die Bewohner Vorderasiens] vom Tisri an; allein priesterliche Kalender finden sich überall neben dem bürgerlichen [vgl. oben Bd. II. p. 175ff.] und jenem würde es ganz angemessen sein, dass er mit einem Monate beginnt, dessen Name, Adar, einem Gotte angehört, den uns die Nachrichten der Alten als den Bevorzugtesten im Olympe der Chaldäer charakterisiren. Zweitens hatte in beiden Kalendersystemen der Februar keine volle Zahl von Tagen, wie die übrigen Monate. Vgl. über den römischen Kalender Censorin de die nat. 20, 5. «... omnes menses pleni et inpari dierum numero esse coeperunt, excepto Februario, qui solus cavus et ob hoc ceteris infaustior est habitus». Es setzt aber diese Ungleichheit wieder ein ursprüngliches natürliches Mondjahr voraus, dessen Monate später nach dem Sonnenlauf vervollständigt wurden, so jedoch, dass der Februar die ältere Anzahl der Tage im natürlichen Monate beibehielt. Vgl. Macrob. Sat. I, 13. Solin. I, 40. Drittens dürfte sich aus dieser Parallele auch ergeben, welche Bewandtniss es mit dem Schobâth hat. Bei den Etruskern war dieser Monat, der Februarius, dem Unterweltsgotte heilig (Joan Lyd. de mens. IV, 20), wesswegen sie (nach Lyd. III, 44) und auch die Römer (nach der oben angeführten Stelle) diesem Monate die kürzere und als infaustus geltende grade Zahl [auch bei den Rabbinen galt diese Zahl als unheilbringend; vgl. oben Bd. II. p. 243 f. Anmk. 285.] gegeben haben sollen. Wenn nun wirklich, wie das Nabathäerbuch angiebt, alle zwölf Monate von Männern der Vorzeit, d. i. ohne Zweifel von Göttern, ihre Namen haben, wie dieses denn auch von Adar und Tammûz gewiss ist, so würde die Legende von Schobâth sich aus dem Charakter des Unterweltgottes erklären, dessen Kinderlosigkeit und Jungfrauenraub bekannte Analogien in andern

Mythenkreisen hat. Uebrigens bietet das römische Kalenderwesen auch eine andere merkwürdige Uebereinstimmung mit dem chaldäischen dar, indem der Monat Martius demselben Gotte, dem Adar (Phön. I, 340 ff.), heilig war [vgl. oben Bd. II. p. 36 u 251, Anmk. 308.], der bei den Chaldäern und auch bei den Römern den Charakter des Herakles hatte (a. a. O. S. 188)». — Die Folgerungen, die sich aus diesen neuen Analogien zwischen chaldäischen und alteuropäischen Institutionen (die von Boekh aufgefundenen und durch die neusten Forschungen glänzend bestätigten Analogien setzen wir als bekannt voraus) ziehen lassen, sind von ausserordentlicher Tragweite, die weiter zu besprechen hier nicht der Ort ist. So viel wollen wir aber bemerken, dass dieser hier mitgetheilte §. unsere oben (Bd. II. p. 729, Anmk. 62.) ausgesprochene Meinung über den Werth des Buches «über die Agricultur der Nabathäer» glänzend bestätigt.

21) Die **Mendaïten** u. die **Harrânier**; vgl oben Bd. I. p. 105 u. 198 f. — Einige Codd. haben hier falsche Lesarten, so Cod. I. O. والحربانيين, Cod. P. B. والخراسين, P. C. والخزبانين, L. A. والحزنانين u. L. B. والحرناسين; es kann aber gar nicht zweifelhaft sein, dass والحرنانيين (oder والحرانيين) das richtige ist; vgl. oben Bd. I. p. 716, Anmk. 125.

22) Vgl. oben Bd. II. p. 27 u. 205 ff.

23) Die Codd. P. A. B. C. haben ويهلدون u. Cod. L. B. ويهدون; dann liest Cod. P. A. هراانا, P. B. هدرايا u. L. B. هرانا. Die Lesarten der Codd. Thanth. u. L. A. scheinen uns aber die richtigen zu sein. — Cod. L. A. hat gleichfalls فى statt من. — يقولون ist p. 608, Z. 1 ein Druckfehler und es muss, wie es sich von selbst versteht, يقولوا heissen. — Die Leidn. Codd., so wie auch die Codd. P. A. B. haben ib. Z. 2 تموز statt des wahrscheinlich unrichtigen تموزى. — Es ist nicht zweifelhaft, dass das in diesem Satze Gesagte sich auf die **Mendaïten** und nicht auf die **Harrânier** bezieht; s. oben Bd. II. p. 36 u. vgl. ib. p. 39 ff, aus welchen Stellen hervorgeht: 1) dass die **Harrânier** wenigstens **eine** den **Tammûz** betreffende Mythe kannten und 2) dass ihnen die Mythologie ihrer Religion überhaupt geläufig war. — In der hier weggelassenen Stelle heisst es bei **Maqrîzî** unter Andern: ويقال ان بعض ملوك روميّة زاد فى شهور الروم كانون الثانى وشباط فان شهورهم كانت الى زمانه عشرة اشهر

كل شهر ستة وثلاثين يوما. Auch daraus ersieht man, wie viele das Alterthum betreffende Nachrichten sich in der mohammedanischen Literatur erhalten haben.

24) Vgl. oben Bd. II. p. 36 u. 202 f. — Ueber die hier erwähnte Mythe bemerkt Hr. Prof. Movers in dem erwähnten Schreiben Folgendes: «Allerdings enthält die Stelle aus dem Nabathäerbuche Manches, was bei unserer Unkunde über die wichtigsten geschichtlichen und religiösen Verhältnisse in den Euphratländern von grossem Interesse ist; indessen scheint mir doch die legendenartige Weise, in der in diesen und andern Fragmenten des Nabathäerbuches alte Mythen behandelt sind, nicht sehr zu Gunsten des hohen Alters zu sprechen, welches Quatremère ihm vindicirt». — Vgl. oben Bd. I. p. 705 ff., wo wir, und zwar, wie es uns scheint, aus triftigen Gründen, dem Grundwerke dieses Buches gleichfalls ein hohes Alter vindiciren. Was die legendenartige Weise, in der die alten Mythen in diesem Buche behandelt sein sollen, anbetrifft, so bekennen wir, dass wir ausser Stand sind, einen derartigen characteristischen Unterschied zwischen den hier mitgetheilten Mythen über Tammûz und Schobâth und den ähnlichen Mythen bei Apollodor und andern Mythographen herauszufinden. Uebrigens weist unsers Dafürhaltens die oben (Bd. II. p. 459, § 11.) nach dem Buche «über die Agricultur der Nabathäer» mitgetheilte Mythe über den Streit zwischen der Malvenstaude und der Mandragora, welche erstere in Nineveh 12,00 Jahre gestanden haben soll, gleichfalls auf das hohe Alter dieses Buches hin, zu dessen Abfassungszeit der Baumcultus noch in grosser Blüthe gestanden zu haben scheint. Dieser Cultus aber gehört zu den ältesten Formen der Gottesverehrung, der später durch andere Culte immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurde. — In demselben Schreiben bemerkt Hr. Prof. Movers ferner: «Was von drei- oder vielfacher Ermordung des Tammûz erzählt wird, dürfte ein Excerpt aus einer ausführlichen Darstellung sein, in welcher von einem unkritischen Legendenschreiber verschiedene Gestaltungen des einen Mythus als eben so viele verschiedene Thatsachen aufgestellt worden waren. Dass Tammûz nach den ersten Tödtungen wieder belebt wird, nach der letzten aber stirbt, hat augenscheinlich darin seinen Grund, dass die Mythen der ersten Klasse sich auf ein Fest beziehen, in dem das Trauerfest mit der freudigen Feier der ἀνάστασις beschlossen wurde, letztere Mythe aber auf jene Feier zurückgeht, in der das Tammûzfest lediglich ein Trauerfest war».

§. 4.

25) Dieser und die beiden folgenden §§., welche in Cod. Th. fehlen, sind hier blos nach dem Cod. I. O. mitgetheilt.

26) D. h. die heidnischen Tempel überhaupt.

27) Es ist schon oben Bd. I. p. 792 bemerkt worden, dass der Name Agathodämon in den Handschriften sehr corrumpirt ist, und es kann nach den zahlreichen analogen Stellen nicht zweifelhaft sein, dass das den Arabern geläufige عاذ aus عاذيمون corrumpirt ist, welches letztere Wort am häufigsten statt des richtigen اغاثاذيمون vorkommt.

28) Vgl. oben Bd. I. p. 780 ff.

29) Lies: وفي الحركات. Vgl. ib. p. 783 ff. u. bes. 787 ff.

30) Ueber unsere Aenderung von الصورة in الضرورة vgl. oben Bd. II. p. 638, Anmk. 8.

31) Vgl. ib. p. 367. 381 f. §. 1. u. p. 446, §. 36.

32) Vgl. ib. ll. cc. u. p. 382, §. 2. p. 385, §. 3. p. 388, §. 4. p. 390, §. 5. p. 392, §. 6. p. 394, §. 7. p. 396, §. 8. u. p. 638 f. die Anmk. 10-13.

§. 5.

33) Das in diesem §. Gesagte ist Schahrastânî entnommen; vgl. oben Bd. II. p. 420 f. §. 8. u. p. 422, §. 9.

34) Vgl. ib. p. 439 f. §. 28. u. die Anmkn. zu diesem §. ib. p. 710 ff.

35) Die Worte الهياكل ابدان sind nach der analogen Stelle bei Schahrastânî hier supplirt.

36) Vgl. oben Bd. II. p. 406 f. u. 439 f. §. 28.

§. 6.

37) Vgl. oben Bd. II. p. 22 u. 173 f.

38) Vgl. ib. p. 5 f. §. 3. p. 69, Anmk. 39. u. p. 497.

39) Diese Eintheilung der Planeten nach den Tagen der Woche stimmt nicht mit den Angaben des Abû-Sa'îd Wahb und mit der gewöhnlichen Annahme überein; vgl. oben Bd. II. p. 22 u. 173 f. Maqrîzî scheint also hier eine besondere uns unbekannte Quelle vor vor sich gehabt zu haben.

§. 7.

40) Vgl. oben Bd. II. p. 415 f.

41) Vgl. ib. p. 512 f. — Dieser §. ist offenbar zum grossen Theil dem Dorr en-Netzîm des Ibn Sînâ und dem Irschâd des Sachâwî entnommen; vgl. l. c.

42) Vgl. oben Bd. II. p. 424 ff.

43) Zur 9. Classe der Gegner des Islâm rechnet Maqrîzî ibid. die Zendiqiten, eben so die Qarmathen und die Philosophen, und bemerkt dabei: فمن فلاسفة الروم الحكمآء السبعة اساطين الحكمة اهل ملطية وثونية وهم ثاليس الملطى الخ. Ausser Thales erwähnt Maqrîzî noch bei dieser Gelegenheit: Anaxagoras, Anaximenes, Empedocles, Pythagoras, Socrates und Plato. Man sieht also aus dieser Stelle, dass الحكمة الملطية hier die richtige Lesart ist und dass dieses durch: «die milesische (d. h. ionische) Philosophie» übersetzt werden muss. Wie aber diese Philosophie sich aus dem Ssabismus entwickelt hat, mag Maqrîzî verantworten; offenbar aber hat die philosophische Richtung der bagdâdischen Harrânier diese und ähnliche Aeusserungen veranlasst.

44) Maqrîzî weiss also wohl die 'Hunafâ von den Anhängern der geistigen Wesen zu trennen, worin er von Ibn Sînâ und Sachâwî abweicht; vgl. oben Bd. II. p. 512 f.

45-46) Die Verbesserungen sind nach analogen Stellen bei Schahrastânî und Ibn Sînâ gemacht; s. oben Bd. II. p. 426. 438 u. 512.

47) Wir haben, in Berücksichtigung der ähnlichen Mittheilungen Sachâwîs, كالطبية der Handschriften in والكاطبية geändert; es ist auch nicht gut denkbar, dass die كاطبية etc. für ein طوايف der 'Hunafâ, die eben im Gegensatz der Ssabier hingestellt werden, angesehen wurden.

48-49) Ueber die Kâtzimîjah und Beidânîjah, so wie auch über die Qanthârijah vgl. oben Bd. II. p. 514 u. 748, Anmk. 12. zu Text Nr. XVI.

50) Maqrîzî, der hier Schahrastânî benutzte, macht eine Confusion; denn derselbe sagt nur, dass es unter den Anhängern der Behausungen solche giebt, welche die Sonne für die höchste Gottheit halten; vgl. oben Bd. II. p. 440. 513 u. 713, Anmk. 108.

51) Vgl. ib. p. 399. 442, §. 30. u. p. 716 f. die Anmkn. 124 ff.

§. 8.

52) Vgl. über denselben oben Bd. I. p. 237. ib. Anmk. 1. u. p. 322, Anmk. 3.

53) Bei den Kopten hatten sich noch zur Zeit des Islâm viele Nachrichten über das alte Aegypten erhalten, die jene mit biblischen und griechischen Nachrichten vermengten. — In der oben (ll. cc.) erwähnten Schrift des Ibn Wassîf-Schâh (كتاب العجايب الكبير, Ms. des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 518, fol. 111, *b*. ff.) wird مصريم بن بنصر بن حام als der erste, dessen Sohn قبطيم als der zweite und dessen Sohn قفطريم als der dritte König von Aegypten angeführt.

54) Bei Ibn Wassîf-Schâh wird fol. 65, *a*. u. 116, *b*. der König البودسير بن قفطريم erwähnt; vgl. Langlès l. c. III. p. 220 ff.

55) Von diesem König und dessen Vater wird ib. fol. 124, *a*. ff. ausführlich gehandelt.

56) Lies: Ibn Abî Osseibi'ah. Hiermit ist der bekannte Biograph der Aerzte gemeint; vgl. oben Bd. I. p. 247 f.

§. 9.

57) Oder nach Ms. I. O.: «Bûdsahânîjah», oder nach Ms. Th.: «Bûdagânîjah». Wir sehen uns ausser Stand anzugeben, welche Secte hiermit gemeint ist.

58) Statt مرقولية möchten wir lieber مرقونية, Marcioniten, lesen; vgl. oben Bd. II. p. 4 u. 55, Anmk. 11. In wie fern diese mit Edessa in Verbindung stehen, können wir nicht angeben; sollte hier vielleicht eine Verwechslung mit den Bardesanern stattgefunden haben? Es ist aber möglich, dass die Lesart الرهاويّون überhaupt nicht richtig ist; Mas'ûdî nämlich lässt im 118. Capitel seines Morûg' eds-Dsahab (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 505, *c*. Bd. II. fol. 291, *a*.) Jemandem vor dem Chalîfen el-Qâhir berichten, dass der Zendîqismus zur Zeit des Chalîfen Mahdî durch die vielen aus dem Persischen und dem Pehlewi übersetzten Schriften unter den Mohammedanern sehr überhand genommen hätte — (wie bedeutend muss doch die Parsi- und die Pehlewi-Literatur gewesen sein, dass sie auf den noch in voller Frische und Jugendlichkeit dastehenden Mohammedanismus einen solchen verderblichen Einfluss ausüben konnte!) — und dass damals die Lehren der Manichäer, der رهانية und Marcioniten sehr verbreitet wurden. Wer sind aber diese رهانية? Edessäer bedeutet dieses Wort nicht und mit den Marcioniten sind sie offenbar nicht identisch. Die Worte: «welche in der Umgegend von Harrân waren», beweist nicht, dass die Lesart الرهاويّون richtig

ist. Dass der Gewährsmann des Maqrîzî die Harrânier irrthümlicher Weise für eine christliche Secte hielt und hier an dieselben dachte, ist wohl möglich, aber mit Bestimmtheit lässt sich dies nicht behaupten.

59) Wenn es hier heisst, dass einige von jenen christlichen Secten der Lehre der Harrânier folgen, so ist es möglich, dass jene nur die Lehre derselben von der Metensomatosis, die pantheistische Auffassung Gottes und dergleichen andere Lehren der letzteren angenommen haben, ohne desswegen Heiden gewesen zu sein; vgl. oben Bd. I. p. 638 u. II. p. 442 ff. §. 30 ff.

Anmerkungen zu Text № LXII.

1) Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 525. nachträglich mit einem Ms. des Scheich Thanthâwî verglichen.

2) Lies: Osjûthî od. Sojûthî. Derselbe ist hinlänglich bekannt.

§. 1.

3) Dieser §. ist aus dem سجع الهديل في اخبار النيل des A'hmed ben Jûsuf et-Teifâschî geschöpft. Vgl. über denselben und dessen eben erwähntes Werk oben Bd. I. p. 245, Anmk. 4.

4) Wie dieses zu verstehen ist, s. oben Bd. I. p. 245 u. 643 ff. — Im Cod. des Scheich Thanthâwî fehlen die Worte وربع — الارض; Wahrscheinlich aber sind dieselben nur aus Versehen ausgefallen.

5-6) Vgl. oben Bd. I. p. 787 ff.

§. 2.

7) Dieser §. ist aus dem مباهج الفكر des el-Wathwâth geschöpft; vgl. über diesen und dessen eben erwähntes Werk oben Bd. I. p. 275 u. ib. Anmk. 3. Wahrscheinlich ist unser §. dem 8. Capitel des zweiten Buches des erwähnten Werkes entnommen; vgl. Cureton, Catal. etc. II. p. 183 f. Nr. 382.

8) Lies Sûreid u. vgl. oben Bd. II. p. 691, Anmk. 155.

9) Vgl. ib. p. 691 f. Anmk. 156 f. u. Langlès l. c. III. p. 221 f.

10) Vgl. oben Bd. I. p. 787 f. II. p. 409 f. §. 14. p. 500 u. 629 f. §. 17.

11) Lies: «...zu diesen Pyramiden, opfern bei denselben» u. s. w. Vgl. über das hier Gesagte oben Bd. I. p. 492 ff.

§. 3.

12) Vgl. über dieses Werk und dessen Autor die oben Bd. I. p. 263, Anmk. 2. angef. Stellen.

13) Lies: مُبْلِغ الأَوَّل. Vgl. ib. p. 492 ff. bes. ib. p. 494.

Anmerkungen zu Text № XLIII.

1) Vgl. über diesen die oben Bd. I. p. 271, Anmk. 4. angef. St.

2) Vgl. über diesen ib. p. 149 u. ebendas. Anmk. 3.

3-4) Man möchte glauben, dass hier einfach von Hieroglyphen die Rede ist; aber Langlès führt (l. c. p. 243) eine ähnliche Stelle, wahrscheinlich nach Maqrîzî, an, wo aber der Schlusssatz lautet: «au-dessus de la porte on voyoit un serpent qui se mordoit la poitrine. Ce morceau de sculpture seul étoit d'un poids si énorme que mille hommes réunis n'auroient pu le remuer».

5) Vgl. Langlès l. c. u. oben Bd. I. p. 271 f.

Anmerkungen zu Text № XLIV.

1) Vgl. über diesen oben Bd. I. p. 236 u. ib. Anmk. 2. — Dieses ganze Werk ist in gereimter Prosa geschrieben.

2) D. h. sie nehmen ausser dem höchsten Wesen noch viele andere Götter an. Vgl. oben Bd. I. p. 236.

Anmerkungen zu Text № XLV.

1) Vgl. über diesen Karaïten und dessen hier citirtes Werk oben Bd. I. p. 262 u. ib. die Anmkn. 2. u. 3.

§. 1.

2) Die Worte מעיר לעוור sind hier mehr dem Sinne nach als wörtlich übersetzt.

3) Der Verfasser folgt hier offenbar Maimonides; vgl. oben Bd. II. p. 452 f. §. 4 f. p. 454 f. p. 490 f. §. 48. u. p. 724, Anmk. 20.

§. 2.

4) Wie die Mohammedaner dem Patriarchen Abraham das Epitheton الخليل beilegen, so legen ihm auch die Rabbinen sehr viele verschiedenartige Epitheta bei. Vgl. oben Bd. I. p. 262.

Anmerkungen zu den Nachträgen.

§. 1.

1) Vgl. oben Bd. I. p. 214 f. u. 637.

§. 2.

2) Mas'ûdî scheint seine Liste, wenigstens zum Theil, aus ursprünglich griechisch-byzantinischen Quellen geschöpft zu haben, wie aus den Namensendungen der von ihm erwähnten Könige hervorgeht. Seine Mittheilungen fliessen aus verschiedenen Quellen, da er über die Regierungsdauer der verschiedenen Könige verschiedene Angaben mittheilt. Diese Liste beginnt mit dem biblischen Nimrod und endigt mit Darius Codomannus.

3) Dieser König ist der 33. der Liste und der 5. vor Nebûkadnêssar.

4) Vgl. oben Bd. I. p. 212.

§. 3.

5) Die Lesart الرياضانية, Mathematiker, scheint richtiger zu sein als الريصانية, Bardesaner; denn in der angegebenen Zeit wird es schwerlich noch solche in Aegypten gegeben haben; vgl. oben Bd. I. p. 289, Anmk. u. oben die Nachträge zu dieser Seite. — Ueber diesen §. vgl. oben Bd. I. p. 491 f.

§. 4.

6) Lies: Sûq-el-'Gazzârîn. — Unter den verschiedenen unter dem Texte angegebenen Lesarten ist die in den Text aufgenommene die wahrscheinlich richtigere; mit Bestimmtheit lässt sich dies aber nicht behaupten.

7) Wir änderten hier تسع in ثمان (289 in 288): 1) weil Th'âbit ben Qorrah schon den 25. Saafar des J. 288 (= 18. Febr. 901)

gestorben war (s. oben Bd. I. p. 566), und 2) weil die Geschichte, auf die Mas'ûdî hier anspielt, nach demselben wirklich 288 stattfand s. dessen Morûg', Ms. l. c. Bd. II. fol. 271, *b.*, wo es heisst: وفى هذه السنة وهو سنة ثمان وثمانين ومايتين كان دخول المعتضد الى الثغر الشامى فى طلب وصيف الخادم الخ. — Vgl. oben Bd. I. p. 195 f. u. 546 ff.

§. 5.

8) Von den vielen unter dem Texte angegebenen Lesarten scheint mir die Lesart des Cod. L. B. in so fern richtig zu sein, indem daselbst nur von zwei Propheten die Rede ist; vgl. oben Bd. I. p. 800 f.

9) Dieses war eine aufrichtige Meinung der Harrânier, dagegen beruht die diesen Punkt betreffende Mittheilung el-Kindî's auf einer heuchlerischen Behauptung derselben; vgl. oben Bd. I. p. 635 f. II. p. 11 f. §. 10. p. 123 f. Anmk. 99. p. 530 f. u. 604 f. §. 1.

§. 6.

10) Dieser ist uns sonst unbekannt.

11) Damit sind die Mendaïten gemeint; vgl. oben Bd. I. p. 100 ff. Aus dem hier Gesagten ersieht man: 1) dass die Mendaïten während der ersten Jahrhunderte des Islâm eine gewisse geistige Höhe erreicht hatten, so dass sie sogar Propaganda unter den Mohammedanern machen konnten, und 2) dass es unter den mohammedanischen Secten auch solche gab, die eigentlich verkappte Heiden waren und deren Bestrebungen auf die allmähliche Untergrabung und den endlichen Sturz des Islâm hinausgingen; vgl. oben Bd. I. p. 288 u. ib. Anmk. 3.

12) Schahrastânî weiss zwar, wie man sieht, die Mendaïten von den Harrâniern zu trennen, scheint aber hier einen Irrthum zu begehen, indem er glaubt, dass die letztern auch in Wâsith wohnten, während diese Stadt eine der Hauptsitze der erstern war; vgl. oben Bd. I. p. 105 f. 109 f. u. 472 ff.

§. 7.

13) In der Cureton'schen Ausgabe des Schahrastânî lauten die letzten Worte dieses Satzes ومن الفلاسفة والصابية, Haarbrücker übersetzt daher: «und unter den Philosophen und unter den Ssabiern:»

Die oben (Bd. II. p. 690) erwähnte alte Handschrift des as. Mus. in St. Pet. aber liest nicht والصابية, sondern الصابية, was unbedingt richtiger ist und wonach wir auch übersetzt haben. In wie fern die Ssabier, — d. h. hier die Harrânier — als eine فرقة der Philosophen angesehen wurden, erklärt sich durch das oben Bd. I. p. 542 ff. Mitgetheilte hinlänglich. Vgl. oben Bd. II. p. 444, §. 32.

§. 8.

14) Dieses wird auch von vielen andern Schriftstellern behauptet; s. oben Bd. II. p. 376, §. 10. p. 507, §. 1. p. 509, §. 1. p. 523, §. 2. u. vgl. ib. p. 402 u. 534.

§. 9.

15) Vgl. über dieses Buch und dessen Verfasser oben Bd. I. p. 261 u. ib. Anmk. 2.

16) S. de Sacy, Exposé etc. I. p. LXVIII u. CLXV u. Weil, Gesch. der Chal. II. p. 494. 498 ff. u. 502 f. Anmk. 1. Letzterer behauptet in den beiden zuletzt angef. Stellen, dass dieser 'Abdallah in der letzten Hälfte des 2. Jahrh. gelebt habe; de Sacy dagegen meint l. c. dass er 250 lebte, was auch richtiger zu sein scheint; denn nach en-Nedîm im Fihrist (Ms. der k. k. Bibl. in Wien, Nr. 414, fol. 27, *a.*) lebte 'Abdallah noch im Jahre 261; vgl. jedoch Journ. As. S. III. Bd. II. 1836, p. 115 ff.

17) Auch daraus ersieht man, dass viele sogenannte mohammedanische Secten eigentlich nur aus verkappten Heiden bestanden; vgl. oben Bd. I. p. 289 u. ib. Anmk. 3.

§. 10.

18) Vgl. über diesen Ssabier oben Bd. I. p. 588 ff. Nr. XVIII.

19) Vgl. über diesen Ssabier ib. p. 588, Nr. XVI.

20) Vgl. über die Fastenzeiten der Ssabier oben Bd. II. p. 6 f. §. 4. u. p. 75 f.

§. 11.

21) Vgl. über diesen Ssabier oben Bd. I. p. 586, Nr. XIII.

22) D. h. sie beschäftigt sich immerfort mit Fasten, Beten und mit Besuchen der Gräber ihrer verstorbenen Verwandten; vgl. oben Bd. I. p. 517 ff.

23) Vgl. ib. p. 520 ff. u. 527 ff.

§. 12.

24) D. h. ich werde nie von den Wegen Gottes abweichen; vgl. oben Bd. II. p. 518. — Die Ssabier hegten, wie alle unterdrückten Religionsparteien, die Hoffnung, einst wieder zu Macht und Glanz zu gelangen; vgl. oben Bd. II. p. 34.

§. 13.

25) Vgl. oben Bd. I. p. 505.

§. 14.

26) Vgl. über diesen Ssabier ib. p. 604, Nr. XIX.

27) Vgl. Anmk. 20. auf der vorigen Seite.

§. 15.

28) Vgl. oben Bd. I. p. 216 u. ib. die Anmkn. 3. u. 6.

29) Unter Ssabiern versteht hier Ibn 'Haukal die Harrânier; denn Mendaïten wohnten wohl auch schon damals in Persien.

§. 16.

30) Vgl. über diese Stadt Lebeau, hist. de Bas-Emp. III. p. 65, not. 1. VII. p. 367, ed. St. Mart. Ritter, Erdkunde. Bd. X. p. 1124 u. Forbiger, Handbuch der alten Geogr., Bd. II. p. 635.

31) Vgl. oben Bd. I. p. 241. 637 ff. u. II. p. 666.

32) Vgl. Moschtarik p. ۲۹۸ s. v. طيبة, Marâssid II. p. ۲۱۸ s. v. الطيب, Issthachrî ed. Mordtm. p. 60 f. Edrîsî ed. Jaub. I. p. 384 u. 389 u. Abûlfed. Geogr. p. ۳۱۴ f.

§. 17.

33) Vgl. über Ibn Zûlâq oben Bd. I. p. 492, Anmk. 4.

34) Vgl. ib. p. 492 ff.

§. 18.

35) Mit diesem قلت will Jâqût sagen, dass das, was er hier mittheilen will, seine eigene Meinung sei und dass er es nicht einer andern Quelle direct entnommen habe.

36) S. über diesen Tempel oben Bd. I. p. 497 f. u. die ib. p. 498, Anmk. 1. angef. Stellen. Die Lesart ديرة ist richtiger als دير; denn wenn auch die Harrânier nur einen هيكل hatten, so hatten sie doch viele ديرة; vgl. ib. p. 496 ff.

§. 19.

37) نهر ist nach dem Mo'ag'g'em el-Boldân des Jâqût (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 591, s. v. الزهبانية) eingeschoben; vgl. oben Bd. I. p. 306, die Anmkn. 1. u. 6.

38) Vgl. ib. p. 481, ib. die Anmkn. 2 ff. u. p. 500.

§. 20.

39) Ms. des Hrn. Prof. Ilminsky. — Der Titel des Buches u. der Name des Verfassers lauten in dieser Handschrift so wie oben angegeben; beide scheinen aber falsch zu sein. Dieses Werk ist nämlich ein Supercommentar (enthält eigentlich: Glossen, حاشية) zu dem Tefsîr el-'Gelâlîn betitelten Corâncommentar (vgl. die folg. Anmk.), und 'Hâg'î Chalfa erwähnt in dem Art. تفسير الجلالين (II. p. 538, Nr. 3251) unter Andern auch حاشية مسمّاة بالجمالين لمولانا الفاضل نور الدين على بن سلطان محمد القارى نزيل مكة المتوفى بها سنة عشر والف Es ist fast nicht zweifelhaft, dass diese Glossen mit den unserigen identisch sind. Wir bedauern, dass wir den von 'H. Chalfa angegebenen Anfang mit dem Anfang des Cod. Ilm. nicht vergleichen können. 'H. Chalfa lobt l. c. p. 539 diese Glossen und bemerkt, dass sie 1004 (1695) beendigt wurden. — Wir ergreifen hier die Gelegenheit, dem Hrn. Prof. Ilminsky in Kasan für die Güte, mit der er mir bei seinem Aufenthalte in St. Petersburg die Benutzung seiner in Aegypten aufgekauften arabischen Handschriften gestattete, aufrichtig zu danken.

40) Dieses ist der Titel eines Corâncommentars, welcher von 'Gelâl ed-Dîn Mahallî (vgl. oben Bd. I. p. 269, Anmk. 3.) begonnen u. von dem bekannten 'Gelâl ed-Dîn Sojûthî vervollständigt und bis zu Ende der Sûreh الاسرى fortgesetzt wurde; s. 'H. Ch. l. c.

41) Vgl. oben Bd. II. p. 565 u. I. p. 185 f.

42) Im Ms. ist hier eine Lücke, wo der Titel eines Buches ausgelassen ist.

43) 'H. Chalfa erwähnt (V. p. 576 ff.) einige Schriften, welche den Titel المصباح führen; welches von diesen hier gemeint ist, können wir nicht mit Bestimmtheit angeben. Wahrscheinlich aber ist hier das مصباح فى النحو des bekannten Philologen Motharrizî gemeint; s. ib. p. 582, Nr. 12181.

44) Der vorletzte Satz passt offenbar auf die Mendaïten, der letzte dagegen nur auf die Harrânier, die hier, wie oft, mit jenen confundirt werden.

45) Vgl. oben Bd. I. p. 145, ib. Anmk. 1. u. II. p. 765, Anmk. 25. zu Text Nr. XXXVII.

§. 21.

46) Vgl. über diesen und dessen hier citirtes Werk oben Bd. I. p. 231 u. ib. die Anmkn. 2. u. 3. — Wir benutzten hierbei eine alte vortreffliche Handschrift des Hrn. Prof. Ilminsky.

47) Vgl. oben Bd. II. p. 587 u. 773 f. die Anmkn. 59. u. 60. f.

48) D. h. die Einen behaupten, dass die Verschwägerung mit den Ssabiern absolut verboten, und die Andern meinen, dass dies absolut erlaubt sei; vgl. oben Bd. I. p. 183 ff. u. 231.

§. 22.

49) Vgl. ib. p. 188 f. u. 654 ff.

§. 23.

50) Vgl. ib. p. 190 ff. u. 654 ff.

§. 24.

51) Vgl. über diesen und dessen hier citirtes Werk oben Bd. I. p. 263 u. ib. Anmk. 2.

52) Vgl. oben Bd. II. p. 10. 109 ff. u. 539.

§. 25.

53) Basthâmî lebte in der Mitte des 9. (15.) Jahrhunderts. Vgl. über ihn und dessen hier citirtes Werk 'H. Chalfa IV. p. 468 f. Nr. 9215. Fleischer, Catal. Cod. Sen. Lips. p. 230, *a.* f. Nr. 293 f. und Wetzstein in Fürst' Literaturbl. des Orients, 1841, Nr. 5. p. 55 ff. — Die hier angeführte Stelle verdanke ich der Güte des Hrn. Professor Fleischer in Leipzig, der sie mir auf meinen Wunsch zuschickte, wofür ich ihm aufrichtig danke.

54) Vgl. oben Bd. I. p. 782 u. 800 f.

55) Vgl. Wetzstein l. c. p. 89, wo dieser §. in deutscher Uebersetzung mitgetheilt ist.

§. 26.

56) Vgl. oben Bd. I. p. 234, Anmk. 1.

57) Vgl. über dieses dem 'H. Chalfa unbekannte Werk Langlès l. c. p. 318, not 1.

58) Vgl. oben Bd. II. p. 605, §. 2. u. p. 636, §. 28.

59) Wenn nicht die ganze hier erzählte Geschichte erdichtet ist, was man nicht ohne Weiteres annehmen kann, so scheint aus der Antwort des am Leben gebliebenen Pilgrim hervorzugehen, dass das hier Erzählte sich zur Zeit des Islâm ereignet hat. — Vgl. oben Bd. I. p. 234 u. 492 ff.

§. 27.

60) Dieser ist uns sonst ganz unbekannt und Langlès theilt nichts über diesen Mann mit. — Dieser §. ist eine freie Mittheilung von Langlès', wo derselbe die Worte seiner Quelle und die seinigen unter einander mengt.

61) Die Worte: «cérémonie — parmi les Arabes» rühren offenbar von Langlès her.

62) Vgl. die oben Bd. II. p. 692, Anmk. 159. angef. St.

63) Auch hier rühren die Worte: «le premier» bis zum Ende des §. offenbar von Langlès her.

§. 28.

64) Vgl. oben Bd. II. p. 684, Anmk. 85. — Vgl. über das hier von den Wallfahrten der Ssabier zu den Pyramiden Mitgetheilte oben Bd. I. p. 492 ff.

Nachträge und Berichtigungen.

P. II, Z. 9 lies: ܘܠܛܐ ܨܘܬܐ. — Anmk. 3, Z. 3: Syrisch hat er etwa (od. ungefähr) 16 Schriften etc. — Anmk. 4, Z. 4: Buch I. Cap. VII. p. 175 f. statt Cap. VIII. u. Z. 5: «Tawârîch» oder «Târîch» u. so immer. — Anmk. 5, Z. 2: Assemani, u. Z. 3: Cap. VII. p. 178 f. — Anmk. 6, Z. 2: Nr. IV. p. 445, §. 35.

P. III, Z. 2 lies: ܟܬܒܠܐ سي; Z. 5: ܒܠܨܐ; Z. 11: ܘܕܟܬܒܘܬܗ. — Anmk. 12, Z. 3: مذهب, Z. 4: هذه, Z. 8: Mo'hassan u. Z. 9 u. 10: Cap. XII, Nr. XX, p. 605.

P. IV, Anmk. 12, Z. 11 lies: *sepeliendis*. — Anmk. 13: Cap. XII. statt XIII.

P. V, Anmk. 16, Z. 3 lies: scheint. — Anmk. 17, Z. 8: C. XII. Nr. IV. XI. u. XVIII. Ibn Abî-Osseibi'ah erwähnt auch einen Ssabier Namens *Is'haq* ben Ibrahîm ben Sinân ben Th'âbit, den aber die andern Biographen nicht kennen; s. oben Bd. I. p. 578, Nr. V.

P. VI, Z. 6 lies: Grade. — Anmk. 20, Z. 4. Die Flügelsche Uebersetzung ist so zu berichtigen: «folia prophetarum, ab initio libri *el-Mawâhib el-Ladonîjah*» (bei 'H. Chalf. VI, p. 245 ff. Nr. 13376 angeführt); d. h. am Anfange dieses Buches werden diese صحف الانبياء erwähnt oder citirt. Fleischer.

P. VII. Anmk. 25. Vgl. oben Bd. I. p. 465. — Anmk. 27. Vgl. ib. p. 463 ff.

P. VIII, Anmk. 28 lies: Cap. XII. — Anmk. 30 sind die Worte: u. oben Bd. I. etc. zu tilgen; vgl. Moschtarik p. 259, s. v. السوس; wonach der Lehrer des Abû-'Arûbah, ابو شعيب صالح بن زياد السوسى i. J. 261 (874) in Raqqah starb.

P. 8, Z. 2 T. lies: الاوداع.

P. 9, Z. 2 v. u. T. lies: ذبيحة.

P. 10, Z. 5 T. lies: الاختتان. — Letzte Z. Uebers. lies: **Das** gesetzliche Erbtheil ist für etc.; danach ist auch unten p. 117, Anmk. 90 zu berichtigen.

P. 13, Z. 2 Uebers. lies: eine *un*körperliche.

P. 14, Z. 8 Uebers. lies: Lehren.

P. 16, Z. 3 T. lies: هذه u. دخلتم.

P. 17, Z. 6 Uebers. lies: *die* Ssabier.

P. 18, Z. 2 T. lies: خوفا; Z. 5 منك. — Uebers. Z. 12 lies: Zorarah u. vgl. Marâssid I. p. ٥٠٨, not. 5. — Z. 3 v. u. «ihnen das verwiesen», wohl richtiger: «auf sie aufmerksam wurden»; vgl. über die Bedeutung von حَسَّبَ in der VIII. Quatremère im Journ. As. Série III. t. II. 1836. p. 138 not.

P. 19, Z. 8 Uebers. lies: Qathirân u. vgl. Moschtarik p. ١٧٩ s. v. دبيل. — Z. 2 v. u. lies: *Abû*-Jusûf Abscha'.

P. 20, Z. 1 T. lies: يعتقلونه; Z. 6 ويزعمون.

P. 22, Z. 2 T. lies: سعيد وهب بن. — Vgl. oben Bd. II. p. 611, §. 6.

P. 24, Z. 2 T. lies: يعملون, Z. 5 ويزيحون, Z. 6 وواحدا; Z. 5 Uebers. 173 statt 273.

P. 25, Z. 4 v. u. T. lies: يعملون. — Z. 9 Uebers. «das geheime Opfer» vielleicht «das Opfer des Mysterions»; die Mysterien waren immer mit Opfern verbunden.

P. 26, Z. 4 T. lies: سبعة, Z. 5 اراضى, letzte Z. بطنه.

P. 28, Z. 5 ff. Uebers. «den 8. dieses Monats pressen sie neuen Wein für die Götter und legen ihm verschiedene Namen bei». Einen ähnlichen religiösen Gebrauch erwähnt Macrobius (Sat. I. 12) wo es heisst: «quod vinum in templum eius (Fauni) non suo nomine solebat inferri, sed vas, in quo vinum inditum est, mellarium nominatur, et vinum lac nuncupatur».

P. 31, Z. 6 T. lies: والفواكه.

P. 32, Z. 5 T. lies: البخت, vorl. Z. وشعيرًا u. لسُرُجكم.

P. 36, Z. 1 T. فى; Z. 2 الا لشمال الجن الخ vielleicht ist hier ein ربّ oder رئيس nach لشمال ausgefallen.

P. 39 letzte Z. Uebers. ist «oder H'abîb» zu tilgen u. vorl. Z. der Var. lect. lies وحساب statt وحسب.

P. 40, Z. 3 U. lies 342 st. 142, Z. 7: schwangere u. Z. 10: Asthab.

P. 41, Z. 6 v. u. Uebers. lies: 354 statt 254.

P. 43. Z. 3 Uebers. «Thron» passender: «Stuhl».

P. 44, Z. 6 T. Vgl. oben Bd. I. p. 716, Anmk. 1. wo ein Babylonier, Namens تنكلوشاه mit dem Beinamen القوقاني erwähnt ist. Ibn Wa'hschîjah kennt auch einen Nabathäer, Namens ياربوقا (s. oben Bd. I. p. 824), den 'H. Chalfâ (V. p. 95, Nr. 10194) ياربوقا النبطي الفوقاني من اهل برساويا nennt. Ein Ssabier, welcher während der ersten Hälfte des 11. Jahrh. p. Chr. wahrscheinlich in Bagdâd lebte, nennt sich, in einem Epigraph zu einem von ihm copirten Werke des Ibn Wa'hschîjah, النوقاني (s. oben Bd. I. p. 820). Es ist für mich fast nicht zweifelhaft, dass sowohl die oben angegebenen verschiedenen Lesarten, als auch die eben angeführten Namen: القوقاني, الفوقاني u. النوقاني, nur Varianten eines u. desselben Namens sind; die Frage bleibt nur, welche Form die richtige und woher diese Nisbah abzuleiten ist? Im لب اللباب kommt eine Nisbah القوفاني vor, worüber Sojûthî bemerkt: قلت القوفاني بالضم وفاء الى بيت قوفا قرية بدمشق. Diese Bemerkung findet sich auch im Mo'ag'g'em el-Boldân des Jâqût, s. v. قوفا. Aber was haben jene beiden Babylonier oder Nabathäer und die erwähnten Ssabier mit diesem damascenischen Städtchen zu thun? Jâqût erwähnt auch im Moschtarik (p. 118, s. v. جيّ) ein قصران الفوقاني unweit von Rei, dann ein نوقان bei Thus und Neisâbûr (p. 180. 297. 423 u. 432) u. im Mo'ag'. (s. v. الفوقا) eine Festung الحبيب الفوقاني zwischen Nablus und Jerusalem. Aber alle diese Nisbah's genügen nicht die in Rede stehende Nisbah, in dem wohl ein historisches Factum versteckt ist, zu erklären.

P. 45, Z. 2 v. u. T. lies فيه هذه.

P. 46, Z. 3 v. u. T. lies اعطيته. — P. 47, Z. 2 v. u. T. lies السر.

P. 50, Z. 4 v. u. T. lies يلفظوا; Uebers. Z. 2 u. 3 v. o. lies: ««welche durch den Eintritt in diesen Tempel unter Aufsicht (Bewahrung) kommen»» (so dass sie nicht frei ein- und ausgehen dürfen). Ueber diese Bedeutung von رسم, Med. ترسّم, s. meine Diss. de gloss.

Habicht. Part. I, unter رسم. — Drittl. u. vorl. Z. ««der Erfinder»». Dazu müsste es المبدع mit dem Artikel heissen». Fleischer. Vgl. dagegen p. 51, §. 7., wo es von dem Uebersetzer dieser Mittheilung über die Mysterien heisst, dass er das Arabische barbarisch und uncorrect sprach und schrieb; demnach könnte also مبدع auch ohne Artikel durch «der Erfinder» übersetzt werden.

P. 51, Z. 1 T. lies مسطيرا u. السبعة.

P. 52, Z. 2 T. lies بحرّان oder في حرّان u. Z. 3 مذاهبهم. — Uebers. Z. 2 lies 'Hemmâd; Z. 6 lies: übersetzte es ihm in etc.

P. 53, Z. 3 v. u. lies C. VII. st. VI. u. l. Z. Mo'ag'g'em.

P. 55, Anmk. 10, Z. 1 u. 5 lies Churremiten.

P. 56, Z. 2 lies التاسعة. — Anmk. 14, Z. 2, 10 u. 11: Târîch u. Z. 4: Osseibi'ah.

P. 57, Anmk. 21, Z. 1, wie auch an einigen andern Stellen steht aus Versehen Abûlfarrag' st. Abûlfarag'.

P. 58, Z. 1 ff. Vgl. oben Bd. I. p. 639 f., wonach es nicht zweifelhaft ist, dass die 'Harrânier sich wirklich 'Hunafâ nannten; die Lesart يتسمون ist also offenbar die einzig richtige. — Ueber Anmk. 24 vgl. oben Bd. I. p 800 f., wo die Vermuthung ausgesprochen wurde, dass ارانى eine Corruption von Orpheus ist.

P. 59 ist das Anmk. 25 Gesagte zu streichen und statt dessen zu setzen: Vgl. über Hermes u. Agathodämon oben Bd. I. Buch II. Cap. X. p. 783 ff. u. 792 f. — Anmk. 26 lies §. 34 st. 27. — Anmk. 27, Z. 6 sind die Worte: «u. oben Bd. I. Buch I. Cap. VIII. Ende» zu tilgen.

P. 61, Z. 8 lies §. 35. — Zu Anmk. 34 bemerkt Hr. Professor Movers in einem an mich gerichteten Schreiben vom 29. Mai 1852: «S. 62, Anmk. 34 wäre wohl die freiwillige Bewegung des Himmels zu berücksichtigen; diese Ansicht bildet einen Gegensatz zu der Chaldäerlehre, die eine Bewegung lehrt, bedingt durch die Gesetze der Nothwendigkeit, Philo I, 464, 486. Was ergiebt sich daraus für die astrologische Ansicht der Ssabier?» Ich sehe mich ausser Stande diese Frage zu beantworten.

P. 63, Anmk. 36, Z. 4 lies §. 35 st. 27. — Vgl. unten p. 702, Anmk. 32, wo die Stellen, in denen von den Gebeten der Ssabier die Rede ist, angegeben sind.

P. 65, Z. 8 v. u. lies §. 28 st. 12.

P. 67, Z. 1 lies vom Morgenopfer.

P. 68, Z. 8 v. u. lies Aegyptern.

P. 69, Anmk. 37, Z. 3 lies Astrologie st. Astronomie u. Z. 8 lies ὑπόγαιον.

P. 71, Z. 13 u. 14 lies Cap. XII. Nr. XVIII.

P. 73, Z. 5 v. u. lies انه.

P. 75, Z. 17 lies ὕψωμα.

P. 77, Anmk. 45. Vgl. Arnob. adv. gent. VII. 5.

P. 79, Z. 5 lies Opfern u. l. Z. ist st. sind.

P. 80, Z. 9 lies: vgl. indessen unten p. 479. 727 f. Anmk. 59. u. p. 734, Anmk. 124.

P. 81, Anmk. 51. Vgl. ferner über Ziegenopfer, Gell. III. 1, 7. u. Paus. II. 26, 7.

P. 84, Z. 10 v. u. lies Text Nr. V. §. 8. u. 34.

P. 85, Z. 12 v. u. Vgl. über die hier angef. Stelle aus Athen. Rhein. Mus. 1855, p. 462 ff.

P. 87, Z. 2 lies تمصر.

P. 88, Z. 13. «Vgl. Schöll» etc., vgl. dagegen Stephani in den Mélanges Graeco-Romains I. p. 187. — Z. 18 lies Olympiodorus.

P. 89, Z. 2 lies: u. weiter unten p. 658.

P. 91, Z. 6 v. u. lies civilis. u. Z. 4: Georgii.

Zu p. 93, Anmk. 59. Bei dem Feste der Secularien wurden in Rom viele Lämmer auf drei am Ufer aufgestellten Altären verbrannt; Zosim. II. am Anfange.

P. 94, Z. 6 u. 7 lies peregissent u. redirent. — Anmk. 61. Vgl. Macrob. Sat. I. 15. u. «wegen der syrischen Neomenien Julian. Misop. 63 u. 75 ed. Paris u. Gregor. Nazianz. or. V. 35, T. I. p. 170». Movers.

P. 95, Z. 5 lies wir st. wird; Z. 11: Zeid. — «Gegen die hier vermuthete Bedeutung und Beziehung von زيد مناة s. Osiander, Ztschr. d. d. m. Ges. VII. p. 465, vgl. dazu auch noch den vorislâmischen Eigennamen زيادة الله, Zuwachs von Gott». Fl. — Anmk. 63, Z. 2 lies Opfern u. Z. 5 v. u. lies p. 7 st. 35.

P. 96, Z. 1 lies Fasttage; Z. 23: ܡܨܘܡܐ. — Z. 11 v. u. lies würde st. wäre; Z. 8: welches letz.

P. 97, Z. 20 ist das Komma nach ἑβδομάδος zu tilgen u. Z. 21 ist τὸ ἔθνος zu lesen; vgl. die Note von Haverc. zu dieser Stelle. — Z. 9 v. unten. Auch dem Hermes wurde am vierten eines jeden Monats geopfert; Aristoph. Plut. 1128 u. Plutarch. Sympos. IX. 3. —

Anmk. 65. Movers erklärt sich mit der Conjectur الحبل vollkommen einverstanden und bemerkt: «Ich glaube, es ist das Fest der Empfängniss des Adonis oder Thammuz, ich meine das Fest, wo die Mutter Erde den Saamen des Getreides — welches bei den Syrern als Adonis symbolisirt wurde — in ihren Schooss aufnehme. Sie weisen S. 98 ebenfalls auf die Saatzeit hin. Damit verträgt sich aber nicht, dass Sie weiter das sich anschliessende Fest der Geburt als ein Mondfest deuten. Das Fest der Empfängniss entspricht doch dem der Geburt!» — Diese Bemerkung finde ich vollkommen richtig, aber dennoch könnte das folgende Fest immer ein Mondfest sein, da es durchaus nicht ausgemacht ist, dass die hier aufgezählten Feste unter einander in einem Zusammenhange stehen. — «Dieses Fest der Geburt des Mondes bei Abû-Sa'îd muss ein anderes Fest sein, weil es auf einen andern Tag und in einen andern Monat versetzt wird. Ihre Textänderung kann ich daher nicht billigen». — Nur ein Cod. hat الأول, die andern Codd. dagegen haben blos كانون und es kann also hier eben so gut der zweite, wie der erste Kânûn gemeint sein; da aber Abû-Sa'îd ein عيد الميلاد, Geburtsfest, den 24. des zweiten Kânûn erwähnt, von dem es ausdrücklich heisst, dass es das des Mondes ist, so scheint es mir, dass dieses Fest mit dem hier erwähnten identisch ist. — «Ich halte dieses Fest der Geburt im ersten Kanun oder December für das Fest der Geburt des Tammuz oder der aus der Erde sprossenden Feldfrucht. Damit stimmt die angesetzte Festzeit im December. Die Richtigkeit meiner Deutung, ergiebt sich, wie ich glaube, aus dem dritten zu diesem Cyclus gehörenden Feste, dem Feste des Todes des Tammuz im Juli. Tammuz ward nach der Mythe der Ssabier von seinem Herrn getödtet und seine Gebeine wurden in der Mühle gemahlen, wesswegen die Frauen am Todestage des Tammuz nichts in einer Mühle Gemahlenes geniessen». [S. oben Bd. II. p. 27.] — Aber dieses Fest wurde ja nicht den 29. des Monats Tammûz, sondern in der Mitte desselben gefeiert. Das hier erwähnte Fest am 29. Tammûz ist aber offenbar mit dem des Abû-Sa'îd am 27. desselben Monats identisch; تسعة u. سبعة werden bekanntlich in Handschriften oft verwechselt. — «Hier ist augenscheinlich Tammuz-Adonis Symbol des Getreides, wie ihn die Alten oft potenziren und seinen Tod als Symbol des abgemahlenen Getreides bezeichnen. Phön. I, 213 u. ausser den hier citirten Stellen Orig. in Ezech. T. XIV. p. 207. Sallust. de Diis c. 4. Schol. in Theocr. III, 84» Mir aber ist es nicht recht begreiflich, warum die Frauen

den Tod des Tammûz-Adonis beweinen, wenn jener nur das Symbol des gemahlenen Getreides sein sollte? Vgl. oben Bd. II. p. 210, wo ich die Identität des Tammûz mit Adonis bezweifelte und erstern ganz anders auffassen zu müssen glaubte als dies bis jetzt geschehen ist. Ich nehme die dort ausgesprochene Meinung auch jetzt nicht zurück, obgleich mein verehrter Lehrer Hr. Prof. Movers mich desshalb einen Euhemeristen nennt, was ich übrigens sonst durchaus nicht bin.

P. 99, Z. 2 lies §. 35 statt 28. u. vgl. oben Bd. II. p. 530. — Auch die vormohammedanischen Araber wuschen sich nach dem Beischlaf; Schahrastânî l. c. II. p. ٣٣٣ — Anmk. 13. Vgl. Avesta, Uebers. von Spiegel, I. Farg. 16, p. 218 ff.

P. 100, Anmk. 71, Z. 4. Vgl. die Hauptstelle bei Athen. VIII. 346, *d.* — Z. 19. S. oben Bd. II. p. 539.

P. 101, Z. 13 v. u. Stark (Gaza p. 251 ff.) bezweifelt die Identität der Astarte mit der Derketo. — Z. 2 u. 1 v. u. lies: so werden sich dieselben wohl nur desshalb des Genusses etc. — Nach Ritter (Erdk. XI. p. 325) giebt es noch jetzt Oerter in Mesopotamien und Syrien, wo die Bewohner die Fische gewisser Teiche nicht geniessen; ein Aberglaube, der sicher aus der heidnischen Zeit herstammt.

P. 102, Z. 6 v. u. lies der reinen etc.

P. 103, Z. 2 v. u. lies Mesopotamien st. Syrien.

P. 105, Z. 3 ff. Auf dem hier gezogenen Schluss will ich nicht bestehen; die allerdings auffallende Aehnlichkeit der indischen Speisegesetze mit denen der Ssabier könnte doch zufällig sein. Damit nehme ich aber die Behauptung nicht zurück, dass das nördliche Mesopotamien oder speciell Harrân zu irgend einer Zeit in einem geistigen Verkehr mit Indien stand; s. Bd. I. p. 341 ff. u. vgl. ib. p. 370.

P. 108, Z. 23 ff. Einige Hauptstellen über das Essen der Schweine und Schweineopfer bei den Griechen und Römern theilt Stephani in seinem «der ausruhende Herakles» betitelten Werke p. 117 f. St. Petersb. 1854, mit. — Z. 8 v. u. lies Elagabalus u. Z. 5: beweist.

P. 107, Z. 9 lies Libyer u. Z. 16: Kastobus. — In Abrettene in Mysien wurde kein Schwein in die Stadt hineingelassen; Strabo XII. p. 575. — Anmk. 74, Z. 4 lies §. 35, p. 445 u. p. 539. — Z. 7 l. Alexandrinus st. Byblius u. Z. 8 lies Opp. II. p. 646 Mang., dagegen ist die Parenthese: ap. Euseb. etc. zu tilgen.

P. 108, Z. 8 lies Hildebrand u. Z. 10 v. u.: הרורים.

P. 109, Anmk. 76, Z. 2 lies p. 282 u. §. 34.; vgl. oben Bd. II. p. 445. 497. 539 u. 634, §. 24.

P. 110, Z. 16 lies libyschen.

P. 111, Z. 5 lies Origenes; Z. 10 v. u.: Geheime und Heilige; Z. 10. 8 u. 6 v. u.: Lotos.

P. 112, Z. 12 v. u. lies Tyana.

P. 113, Anmk. 80 lies Anmk. 76. u. §. 34. — Anmk. 81 lies 76.

P. 114, Anmk. 84, Z. 1 lies *tuberculosa*. — Anmk. 86, Z. 4 lies Elagabalus.

P. 115, Anmk. 88, Z. 2 lies وشهود u. بالتزويج. — Zu Anmk. 89. Auch die vormohammedanischen Araber heiratheten nicht die Mütter, die Töchter und die Tanten von mütterlicher oder väterlicher Seite; Schahrastânî l. c. II. p. ۴۴۰, in Haarbr. Uebers. II. p. 349.

P. 116, Z. 8. Vgl. Agath. II. 42. u. 31, — Z. 19. Vgl. Avesta v. Spiegel I. Farg. 14, p. 207. In den verschiedenen mohammedanischen Gesetzbüchern wird die Frage verhandelt, wie ein zum Islâm übergegangener Magier, der zur Zeit seines Unglaubens mit seiner Mutter oder Schwester verheirathet war, nach seinem Uebertritt seiner früheren Frau gegenüber sich zu verhalten habe.

P. 117, Z. 2-8 ist »Wenn wir — können« zu tilgen. — Anmk. 90. Vgl. eben p. 800 die Verbesserung zu p. 10, Uebers. l. Z.

P. 118, Z. 24. Vgl. Tacit. Ann. II. 86.

P. 119, Anmk. 91 l. Z. lies بحضرة u. بحضر. — Anmk. 92, Z. 1 lies الطلقة.

P. 121, Z. 18 lies (γυναικί) u. συνοικεῖν; vgl. Macrob. Sat. I. 6.

P. 122, Anmk. 94, Z. 5 lies §. 8, p. 421, u. Z. 8: γνησίως (ἕνεκα).

P. 123, Anmk. 98, Z. 6 lies اخبار. — Anmk. 99, Z. 2: Târich u. Z. 8 ملة.

P. 124, Z. 6 v. u. Vgl. II. König. III. 15.

P. 125, Anmk. 104, vorl. Z. lies التناقض u. l. Z. تنزيه.

P. 127, Anmk. 113, Z. 8 lies est *une* ville.

P. 128, Z. 7. Vgl. über تل موزن Moschtarik p. 83 s. v.; Z. 19 lies 'Ijâdh.

P. 131, Z. 5 v. u. lies Abbasum; vorl. Z. lies (lebte gegen 1349; s. Assem. l. c. p. 387, not. 1.

P. 132, Z. 11 lies طائفة. Z. 11 will Fleischer واتبعوا st. ورتبعوا der Handschrift lesen. Z. 16 lies 'Omar u. Z. 19: Cap. IX. — Vgl. über das auf dieser u. der vorigen Seite Gesagte oben Bd. I. p. 464 ff., wonach diese ganze Anmk. zu rectificiren ist.

P. 134, Z. 11 lies παρουσ u. γενομενος; Z. 13: locum cui nomen .... ut et e etc.; vorl. Z. ساكنة; l. Z. يقال له باب.

P. 135, Z. 1 lies قبر.

P. 136, Anmk. 133. Vgl. oben Bd. I. p. 405. 473 f. u. Bd. II. p. 551, §. 7 f. — In der l. Z. sind die Worte «Wiener und» zu tilgen.

P. 137, Anmk. 135 lies: S. Moschtarik s. v. حرّان u. vgl. etc. — Anmk. 136, Z, 3 lies الملك. — Anmk. 137 lies Cap. XIII. p. 654 ff.

P. 139, Anmk. 145, Z. 10 lies §. 45.; Z. 11: §. 28. u. Z. 3 v. u. curiosités.

P. 140, Anmk. 148, vorl. Z. Vgl. Arnob. II. 25.

P. 141, Anmk. 150, Z. 6 lies Böttigers; Z. 11 v. u. lies sogegenannte; Z. 4 lies Târîch el-'Hukamâ. — Im Cod. Nr. 528 des as. Mus. betitelt تحفة الاديب وهدية الاريب الخ des Emir Mossthafa ben 'Hassan el-'Hoseinî heisst es p. 82: وفى سنة ٥٥١ ظهرت صبية عمياء تتكلم على اسرار الناس وخفايهم وكانت تخبر عن نقوش الخواتيم والوان الفصوص وصفات الاشخاص

P. 142, Z. 11 u. 12 lies «referenda esse videntur». — Anmk. 151, Z. 2 lies hervorgeht; l. Z.: backen.

P. 143, Z. 5 lies Mo'hammed Ibn Abî etc. Ueber die hier erwähnten Nachrichten des Dimeschqî vgl. oben Bd. II. p. 647 ff. — Z. 22 u. 23 sind die Worte: «in Harrân» zu tilgen.

P. 144, Z. 7 lies εὐσεβείας; Z. 3 v. u.: Agraulis; l. Z. «ein Mann» st. ein Knabe

P. 145, Z. 22 lies Apollo.

P. 147, Z. 14 ff. Vgl. oben Bd. I. p. 428 f.

P. 148, Z. 7 lies Socrat. h. E. III, 2. 13 u. etc. — Z. 23 lies Amosis, ein König, der nach Bunsen (Aegyptens Stellung etc. II. p. 269 f.) der siebenten Dynastie angehört etc.

P. 149, Z. 1. Vgl. Langlès, Voyag. de Norden III. p. 345 f. Wahrscheinlich ist die hier mitgetheilte Thatsache von einem Menschenopfer im christlichen Aegypten unwahr. — Z. 8 lies Moh. Ibn Abî etc.; vgl. über das hier Gesagte oben Bd. II. p. 647 ff. — Die letzten Zeilen von: s. oben bis zu Ende der Seite sind zu streichen.

P. 150, Z. 8 v. u. lies XXIII. 6, 24. u. Jul. Capitol. Ver. Cap. 8.

P. 152, Z. 11 v. u. lies *Ἱέρων* u. *Πλουτάρχου*.

P. 153, Z. 18 lies quaedam. — Z. 6 v. u. lies interrogatum. Veri etc. — Z. 4 lies antequam canam.

P. 154, Z. 13 v. u. lies: zum Theil schon angeführt hat. — Z. 26 lies: Goldblech. In den vier folgenden hebräischen Zeilen sehen fast alle Waws wie Jods aus.

P. 155, Z. 15 u. 7 v. u. lies Moh. Ibn Abî etc. vgl. oben Bd. II. p. 667.

P. 156, Anmk. 154, Z. 12 lies Cap. X.

P. 157, Z. 2. Diese Münze, welche Eckhel für eine autonome erklärt, ist nach Mionnet (Descript. de Méd. antiq. T. V. p. 593) keine solche, sondern eine harrânische Kaisermünze des Elagabalus. Vgl. oben Bd. I. p. 401 f. — Z. 15 lies ܘܐܣܝܬܐ; Z. 16: ܗܡܝܢܬܐ, ܐܠܗܐ, ܘܟܟܠܟܘܟܒܝܢ, ܢܒܝܐ:; Z. 17: ܒܟܠܗܘܢ؟ u. ܐܠܗܬܐ; — Z. 18 lies: und andere (Götzen) setzte er etc. — Z. 7 v. u. lies: In Bezug auf ܟܟܠܟܘܟܒܝܢ hätte er etc. — Z. 5 v. u. lies: ein Präfix. ist, in welchem Falle das Präf. vor ܟܟܠܟܘܟܒܝܢ wohl wegfallen kann.

P. 158, Z. 12 v. u. lies امراة. — Zur Anmerkung 154, p. 156 ff. Der Name Sin kommt zwar auch anderwärts in den semitischen Ländern vor, ich zweifle aber, ob er mit der harrânischen Mondgottheit gleichen Namens in Verbindung steht. Genesis 10, 17 wird ein altkena'anitischer Stamm סִינִי, Sînî, erwähnt, dessen Spuren sich noch lange erhalten haben. Hieronymus bemerkt nämlich in seinen Quaest. in Genes. ad h. l.: «a quo (Arcae oppido) haud procul alia civitas fuit, nomine *Sini*, quae postea vario eventu subversa bellorum nomen tantummodo loco pristinum reservavit». Strabo kennt (XVI. p. 756) eine Citadelle am Libanon Namens *Σιννᾶς*. Chalîl ben Schahîn kennt gleichfalls eine schöne Stadt سين im Paschalik von Aleppo (Rosenmüller, Analecta Arab. III. p. 25), woher der Name des Flusses Sîn, نهر السين, zwischen Laodicea und Aradus herrührt (s. Buckingham, Reisen etc. II. p. 135 u. vgl. Knobel, die Völkertafel der Genes. p. 328). Der Reisende Breidenbach erwähnt gleichfalls eine Ortschaft Syn am Libanon (Itin. ed. 1486, p. 47; vgl. Gesen. Thes. p. 949, s. v. סִינִי). Edrîsî erwähnt ein Dorf bei Aleppo Namens Sînâb, سيناب (ed. Jaub. II. p. 136). An die Wüste סִין, Sîn, u. an den in derselben sich befindenden Berg Sinai und den Mondtempel daselbst (s. Tuch in der Ztschr. d. d. m. Ges. III.

p. 203) brauche ich nicht erst zu erinnern. Sinn ist nach Jâqût der Name eines Ortes 1) jenseits des Tigris oberhalb Tekrît, 2) unweit von Rei, 3) zwischen Edessa u. Amîd, und 4) der eines Berges (s. Moscht. p. ٣٥٨, Marâssid II. ٩٠, Abûlf. p. ٣٨٨ f. u. Issthachri ed. Mordtm. p. 46). Städte und Ortschaften, deren Namen mit Sin beginnnen oder schliessen, giebt es eine Unzahl auch in nichtsemitischen Ländern. Aus den oben Bd. I. p. 396 ff. mitgetheilten Nachrichten über den Mondcultus in Harrân geht allerdings hervor, dass derselbe speciell dem nördlichen Mesopotamien und vielleicht blos Harrân angehörte, aus dem Umstande aber, dass auch die Mendaïten den Sîn kennen, kann man schliessen, dass der Cultus desselben auch im südlichen Mesopotamien verbreitet war. Da aber der Sîncultus überhaupt bis jetzt noch zu sehr in Dunkel gehüllt ist, so muss es der Zukunft zu entscheiden überlassen bleiben, ob der Sîn eine uralte semitische Gottheit ist, die in der ältesten Zeit von allen Semiten verehrt wurde und dessen Cultus sich in der spätern Zeit blos bei den conservativen Harrâniern erhalten hat, oder ob er ein nichtsemitischer Gott ist, den die Harrânier und andere Semiten von ihren nichtsemitischen Nachbaren erhalten haben; vgl. Blau in der Zeitschr. der d. morg. Ges. IX. p. 89 u. oben Bd. II. p. 331.

P. 158, Z. 17 f. Eigentlich ist Edessa von Abgar nur restaurirt worden. — Z. 24. Vgl. über Talbîn oben Bd. II. p. 295 f.

P. 159, Z. 16. ܛܡܢ ܕܟܠܟܕܘܢ bleibt räthselhaft; denn dass die Erklärung von Wesseling ungenügend ist, braucht nicht erst bemerkt zu werden.

P. 161, Anmk. 156, Z. 12 lies الخميس u. Z. 13 للمشترى. — «Seite 161, Anmk. 156, schrieb mir Hr. Prof. Movers, möchte ich نابو für richtig und نابق für fehlerhaft halten. Sie berufen sich auf die armenische Form Nabuk; diese Form ist aber gewiss נבוך, arab. نابوك zu schreiben, nach Analogie von ארי u. אריוך [vgl. Kunik in den Mélanges As. I. p. 616]; u. so ist auch in Belo*ch*us, Bilo*ch*us, Assara*ch*us, Sandakes das *k* gewiss nicht ק oder ق, sondern Kaf». — Das armenische Nebok wird eigentlich weder mit ق, noch mit ك, sondern mit einem dem persischen گ entsprechenden Buchstaben geschrieben.

P. 162, Z. 9 v. u. lies Nebûkadressar.

P. 163, Z. 14 ff. Diese Bemerkung gegen Stern war i. J. 1851 als dieser Bogen gedruckt wurde an der Zeit, jetzt ist sie schon fast

überflüssig, obgleich die Erklärung des Hrn. Noris noch himmelweit von der Wahrheit entfernt zu sein scheint. — Z. 6 f. v. u. Vgl. oben Bd. I. p. 319 ff. — Z. 2 f. v. u. Das hier Gesagte muss beschränkt werden; denn es wurden viele Schriften in nabathäischer Sprache abgefasst, dieselbe ist folglich nicht in dem Grade von der Sprache der Eroberer zurückgedrängt worden, wie dies hier angegeben wird.

P. 164, Z. 21 lies «nach dem Buche des Hermes aber» statt nach Andern; vgl. über diesen Hermes, der gegen 630 p. Chr. lebte, Assem. B. O. III. 1. p. 27. — Gesenius theilt (de Bar Alio etc. II. p. 21) folgende Erklärung von Nebû aus Bar-'Alî mit: «*Nebû* stella est, quae Graece Ἑρμῆς appellatur, Mercurius, in libro Hermetis idolum Jovis et Mercurii». Die Angabe des Bar-Bahlûl ist also nicht ganz genau.

P. 165, Z. 25 ff. Auf die Angabe des 'Abd-el-Haqq ist wohl nicht viel zu geben.

P. 166, Z. 6 lies weist; Z. 10 v. u. lies Babyloniern st. Assyriern.

P. 168, Z. 14 u. 17 lies auch Ἶλ. — Z. 20. Das spätere اللات ist sicher aus der ursprünglichen Form الالات od. الالاهة entstanden; vgl. Osiander in der Zeitschr. der d. morg. Ges. VII. p. 482 f. — Z. 24 lies p. 430. — Gegen das hier auf dieser Seite Gesagte bemerkt Hr. Movers in dem erwähnten Schreiben Folgendes: «Was Sie Seite 168 über die spätere Entstehung des Baalcultus in Palästina sagen, kann ich nicht billigen. Der Baalcult ist durch biblische und phönizische Berichte als uralt bezeugt. In Beziehung auf phönizische Berichte will ich nur erinnern, dass schon in den ältesten Zeiten die mit Baal componirten Personennamen eben so häufig bei den Phöniziern gewesen sein müssen, wie in späterer Zeit. Die ältesten aus phönizischen Quellen bekannten Könige Abelbaal von Berytus und Abibaal von Tyrus, Vater des Hirom, führen solche Namen. In Beziehung auf die canaanitische Vorzeit erinnere ich an die במות בעל Num. 21, 19. 22, 41. Jos 7, 33., ferner an ירובעל Richt. 6, 32. Ist ja doch zunächst dieser Gottesnamen ein phön. u. hebr. Wort, dessen Begriff Herr zur Bezeichnung des Stammgottes allgemein als Epitheton üblich war, wie אדון, אדני, صاحب, רב bei männlichen u. בעלתי, רבת bei weiblichen Gottheiten. Vgl. meinen Art. Phön. in Ersch. u. Gruber (III, 24) S. 380, a. u. 384, a.» Was Hr. Prof. Movers hier sagt, finde ich allerdings vollkommen begründet, aber nicht desto

weniger könnten immerhin Baal und einige andere Gottheiten, welche die arabischen Stämme als solche nicht kennen, in Folge der ersten Berührung der nach dem Westen vordringenden Irânier mit den Semiten, — d. h. im 23. Jahrh. v. Chr.; vgl. Bd. I. p. 319 ff. — von denselben angenommen worden sein; vgl. das Bd. I. p. 813 f. über den Namen פרנך Gesagte. Die so bedeutende Verschiedenheit der altarabischen Götterwelt von der der übrigen Semiten lässt sich nur durch die Annahme erklären, dass fremdartige Elemente in den Cultus der nördlichen Semiten nach der Trennung der arabischen Stämme von denselben eingedrungen sind; vgl. oben p. 719 f. Anmk. 158. Allerdings heisst בעל, *dominus*, aber dieses Wort, welches im Arabischen diese Bedeutung nicht hat, kann dieselbe erst später in Folge der Einführung des Baalcultus erlangt haben.

P. 169, vorl. Z. u. f. Im Moag'g'em el-Boldân des Jâqût, Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 591 heisst es s. v. بابل nach ابو المنذر هشام بن محمد wie folgt: قال ومدينة بابل بناها سوراب الجبّار واشتق اسمها من اسم المشترى لان بابل بالسان البابلى الاول اسم للمشترى; Jâqût spricht dann von der Niederlassung der Noachiden in Babylon und bemerkt: وكان تنزل بابل وكان الكلدانيون جندهم. Auch 'Hamzah Issfahâni erwähnt gelegentlich die قدماء الكلدانيين u. sagt von ihnen وهم سكان الاحوية من اهل بابل فى الزمان الاول.

P. 170, Z. 10 u. 9 v. u. lies §. 23. 29. und oben Bd. I. p. 737 ff. u. II. p. 659 f. — Z. 3 v. u. lies §. 36.

P. 171, Anmk. 158, Z. 4 lies ܨܡ; Z. 7: Bar-Sarûschwai; Z. 8: ܨܡܘܪ, Beidûch ist offenbar eine Corruption des persischen Namens بيدخت, den die Venus bei den Persern nach Maqrîzî (in كتاب المواعظ, Ms. des Sch. Thanth fol. 6, *b.*) neben اناهيد führte. — Belatî ist wahrscheinlich eine falsche Aussprache von بلتى, Baltî = بعلتى, Ba'ltî. In der Mischneh Tract. Rosch-ha-Schanah II. 4 wird ein Ort Namens בית בלתין erwähnt, der, wie Cassel nachwies (Art. Juden in Ersch u. Gruber II. 27, p. 180 f.), im südlichen Mesopotamien lag. Dieser Name setzt eine Göttin בלתין, Baltîn = בעלתין, unsere Herrin, voraus, wie es auch von בעל eine Form בעלין giebt; s. Movers Art. Phön. l. c. p. 384, u. ib. Anmk. 65.

P. 173, Z. 15. Vgl. Joh. Lyd. de mens. II. 3. u. die abweichende Eintheilung der Wochentage nach den Planeten bei Maqrîzî oben Bd. II. p. 611, §. 6.

P. 174, Z. 2 ff. Vgl. er-Rûmî bei Reinaud, Monum. etc. II. p. 376, not. 2.

P. 175, Z. 5. Vgl. Letronne, Observat. crit. et archéol. sur l'obj. des représent. zod. etc. Paris 1824, p. 99. — Anmk. 161, Z. 4 f. Vgl. bes. Bayer, Hist. Osrh. p. 16 f. — Z. 7. Vgl. auch Ideler II. p. 509 f. — Z. 12. Vgl. oben Bd. I. p. 267 u. ib. Anmk. 3.

P. 176, Z. 4 lies والنواويس.

P. 177, Z. 11 lies Cap. X. p. 413 ff.

P. 178, Z. 2 lies p. 157 u. oben Bd. II. p. 363 f.

P. 181, Z. 8 ff. Vgl. über das in dieser Anmk. Gesagte oben Bd. I. p. 531 ff.

P. 182, Z. 2. Im hierosolymitanischen Talmûd, Tract. 'Abodah-Zorah I. 2. kommt folgende interessante Stelle vor: Rabbî Hûnâ sagt nach R. Na'hman bar Ja'qob: Neurûz (נורוס) wird in Persien den 2. und in Medien den 22. des Monats Adar gefeiert. Die hier erwähnten Rabbinen lebten im südlichen Chaldäa am Anfange der Sasanidenherrschaft u. konnten also recht gut wissen, wann die Perser und Meder ihr Neujahrsfest feierten. Merkwürdig ist aber, dass die letztern dasselbe zu einer andern Zeit als die erstern feierten.

P. 183, Z. 15. Vgl. Macrob. Sat. I. 12. — Z. 3 v. u. lies Buch I. Cap. X. p. 396.

P. 184, Z. 15. Vgl. oben Bd. I. p. 396 ff.

P. 186, Anmk. 168. Vgl. bes. Ukert, über Dämonen, Heroen und Genien, im ersten Bande der Abhandl. der philol. hist. Classe der k. sächs. Gesellsch. der Wiss. Leipz. 1850, p. 139 ff.

P. 187, Z. 1 lies شياطين; Z. 10: Pletho. — Anmk. 169, Z. 4. Vgl. Ἥρα.

P. 188. Z. 2 lies وواحدا u. الاله. — Z. 20. Vgl. die Philosophum. des Pseudorigenes p. 47, ed. Mill.

P. 189, Z. 9 lies الربّ; Z. 19 lies Ἐλοεὶμ.

P. 190, Anmk. 175, Z. 7 lies تشميس.

P. 191, Z. 185 lies 238.

P. 192, Z. 188 — liest.

P. 193, Anmk. 196. Im «Liber Adami» kommt auch ein guter Genius שֶׁלְמַי, Schelmai, vor (s. Norb. Onom. s. v.). Ueber die mög-

liche Verehrung eines בעל שלם auf der Insel Cypern vgl. Movers, Phön. II, 2, p. 238, Anmk. 92.

P. 197, Anmk. 206. Vgl. Macrob. Sat I. 6. Liv. V. 13. XXII. 10. u. Eckhel l. c. V. p. 176. — Anmk. 207, Z. 1 lies Kumr.

P. 198, Z. 10 lies Cap. XI. p. 506 ff. u. Z. 11: Kumr. — Anmk. 208, Z. 2 lies ܩܘܡܪܐ.

P. 202, Z. 1 lies Hildebrand u. Z. 4 lies Serv. et Heyne ad Virg. etc.

P. 204, Z. 20. 23 u. 26 lies Παύας u. Ἰαύας; Z. 25: Ἄζιζος. — Hr. Prof. Movers missbilligt die Conjectur: ياوز = Ἰαύας, die sich, wie er bemerkt, auf eine andere Conjectur stützt, und meint, dass jenes räthselhafte Wort einfach تاموز, Tâmûz, zu lesen sei, was auch ich auf der folgenden Seite vermuthete. Aus dem Zusammenhange scheint aber hervorzugehen, dass hier ein anderer Name als dieser zu erwarten ist. Die Araber schreiben übrigens den ihnen wohl bekannten Monatsnamen تمّوز niemals anders als so. Ist vielleicht ياور nur eine andere aus Chaldäa stammende Form von פעור?

P. 206, Z. 16. Vgl. die oben Bd. II. p. 606 f. mitgetheilte Mythe über Tammûz nach dem Buche über die Agr. der Nab. u. ib. p. 784, Anmk. 24.

P. 207, Z. 16 lies Apollodor.

P. 209, Z. 13 u. 21 lies Apollodor. — Z. 23 u. 24. Sanchoniathon kennt den Adonis nicht.

P. 210, Z. 8 lies Sozomenus.

P. 211, Z. 10 ff. Vgl. oben Bd. II. p. 325 ff., wo die hier ausgesprochene Meinung zurückgenommen wurde. — Anmk. 220, Z. 6 lies: als Vater, König und Gott der Götter etc.

P. 212, Z. 11 v. u. lies Amynus u. Z. 2: Comaeus.

P. 213, Z. 2 lies Georgii.

P. 214, Z. 6. Vgl. über غوزين Zeitschr. d. d. m. Ges. VI. p. 199. — Z. 3 v. u. lies *elixavit*.

P. 216, Anmk. 234. Vgl. oben Bd. I. p. 507 u. über den Schluss dieser Anmk. Strabo XII. p. 535.

P. 219, Z. 27 lies in jene Länder.

P. 223, Anmk. 239, Z. 1 lies Tharfâstaude. Nach Strabo XV. 733 hielten die Magier Tamariskenbündel in den Händen, wenn sie beim Opfern ihre Zauberlieder sangen.

P. 224, Z. 14 f. Vgl. Sachs, Beiträge zur Sprach- u. Alterthumsforschung, Berlin 1854, II. p. 64 ff., wo der Verfasser bei Gelegenheit der Erklärung dieser Stelle sich viel Mühe giebt nachzuweisen, dass Fichtenzapfen beim heidnischen Cultus gebraucht wurden.

P. 225, Z. 5. Ich erinnere an die Fichtenzapfen, welche die geflügelten Figuren auf den assyrischen Denkmälern in den Händen halten. — Anmk. 243. قصب السُّكر erwähnt Jâqût im Mo'ag'g'em s. v. جرجان.

P. 226, Anmk. 247, Z. 10 ff. «Die Tyche am Orontes bei Pausanias VI. 2, 4 halte ich für eine griechische, besonders in Antiochien verehrte Göttin und zweifle nicht, dass sie identisch ist mit dem גד יון, Mischneh, Tract. Zabîm, I. 5, einem griechischen Gotte in Jerusalem, der, eben so wie Zeus Olympius und der tyr. Herakles, wohl von Antiochien nach Jerusalem gekommen war».

P. 227, Anmk. 249, Z. 1 lies جناحيه.

P. 230, Anmk. 260, Z. 4. Vgl. auch Eurip. Hek. 386 u. 528.

P. 231, Z. 26. Die Zeit der Todtenopfer bei den Griechen war zwar etwas früher als bei den Harrâniern, aber ebenfalls im Herbst und zwar den 5. Boedromion; s. Hermann l. c. p. 238. 240. 287 u. 289. — Z. 7 ff. Dies geht deutlich aus der von Macrobius Sat. I. 16. angeführten Stelle aus dem 12. Buche des Pontifex Fabius Maximus Servilianus hervor.

P. 232, Z. 3 u. 6. Vgl. Macrob. l. c. I. 12 u. 16. — Z. 8 v. u. lies تيرجان u. Z. 5: Tîrg'ân.

P. 233, Anmk. 269, Z. 6 f. Vgl. Avesta von Spiegel I. p. 191 ff. u. 209. — Z. 8 f. Vgl. Strabo XVII. p. 812.

P. 235, Anmk. 273, Z. 13 f. Vgl. Liv. XXII. 10, aus welcher Stelle hervorgeht, dass dieser Gebrauch auch bei den Römern üblich war; vgl. auch Arnob. adv. gent. VII. 32.

P. 237, Z. 1 ff. Vgl. den Namen *Lux divina*, den der Planet Venus bei der libyphönizischen Bevölkerung in manchen Gegenden Spaniens zur Zeit der Römer führte; s. die Belege bei Movers, Phön. II, 2, p. 652, Anmk. 235.

P. 238, Z. 12 u. 11 v. u. «So die Aufschlagung eines Bettes» etc. Dies beweist nichts, da dieser Gebrauch auch anderwärts, wie eben gezeigt wurde, üblich war.

P. 239, Z. 4 f. Vgl. Strabo VIII. p. 378 u. XII. p. 559. — Anmk. 276, Z. 2 lies Mordtmann.

P. 240, Z. 11 lies *Ἰοστέφανος*.

P. 243, Anmk. 245, Z. 2 u. 3. Vgl. Macrob. Sat. I. 13. u. dessen Comm. in somn. Scip. I. 6, Anfang.

P. 247, Z. 2-4. Diese Annahme scheint mir doch die richtige zu sein; vgl. oben Bd. I. p. 816, den Nachtrag zu p. 434. — Z. 12 lies Venus. — Ueber العزّى vgl. Marâssid II. p. ٢٥٤ f. s. v. u. Osiander in der Zeitschr. d. d. m. Ges. VII. p. 484 ff.

P. 245, Z. 9 lies gewöhnlich.

P. 246, Z. 6 lies Unterdrücker.

P. 249, Z. 16 lies *Natalis*.

P, 251, Anmk. 309, Z. 2 lies p. 248 statt 247 u. Z. 12 قسب statt قست.

P. 252, Z. 17 v. u. lies p. 103, s. v. *ἱερὸς γάμος*; Z. 7: Suidas II. p. 139 u. Z. 5: *παρὰ τοῖς θεοῖς*.

P. 253, Z. 6 v. u. «Römer» vgl. Macrob. Sat. I. 12, wo es von der Nymphe Carna heisst, dass sie *praeest vitalibus;* vgl. auch Ovid. Fast. VI. 101 ff.

P. 257, Z. 15 v. u. lies erst den 30. oder den 1., vielleicht den 30. und den 1., festlich begangen wurde; vgl. oben Bd. I. p. 539. — Z. 8 lies Cap. X. Vgl. über die Lage des von den Alten erwähnten Mondtempel der Harrânier, so wie auch über den Tempel Kâdî, der mit jenem nicht identisch ist, oben Bd. I. p. 404 ff.; vgl. auch ib. p. 464, wonach der Tempel Kâdî gegen 1000 Schritte östlich von der Stadt lag, u. p. 497 f.

P. 259, Z. 12. 16 u. 21 lies extispicia.

P. 261, Z. 17 lies *νηφαλία θυσίαι*.

P. 262, Z. 6 lies Myrtil. u. Z. 7: 615.

P. 265, Z. 4 lies an der u. Z. 6: Halicarnasseus.

P. 266, l. Z. lies Sibylle.

P. 268, Z. 8 ist «594 u.» zu tilgen. — Z. 11 v. u. S. Strabo XI. p. 503.

P. 269, Z. 12 lies *ipso* u. Z. 6 v. u. والحزر.

P. 270, Z. 1 lies والنظر u. Z. 8 بالسهام.

P. 272, l. Z. Vgl. auch Paus. I. 18, 9. II. 2, 8. 25, 6. u. V. 14, 8.

P. 273, Anmk. 329, Z. 6 lies p. 456 ff. u. Z. 14 المشترى.

P. 274, Z. 4 v. u. «*Δηώ* ist ein anderer Name der Demeter, besonders bei den ältern griechischen Dichtern, und war daher nicht zu vergleichen. Ueber das schwierige VI. Capitel S. 39 ff. habe ich

viel nachgedacht. Ich glaube, dass es die Namen der 12 Stammgötter (dii patrii) der Harrânier enthält und halte es aus diesem Grunde für bedenklich, die Namen, welche zum Theil sehr corrumpirt sind, nach bekannten Namen zu emendiren, weil alterthümlichen Gottheiten ungewöhnliche Namen eigen sind.» Movers. — Ob die in dem erwähnten Cap. aufgezählten 12 Gottheiten, welche allerdings den 12 aus Harrân stammenden Stämmen der Genesis XXII. 21-24 entsprechen, wirklich die *Dii patrii* der Harrânier sind, kann ich nicht entscheiden. Schwierig ist es Bel, Ram, Belthî für speciell harrânische Stammgottheiten zu erklären; eher könnte man den sonst wenig oder gar nicht bekannten Sîn und den Bar-Nemrê oder Nemrijâ (vgl. oben Bd. II. p. 27 f. 137 u. 213 f.) für solche halten. Es scheint mir aber, dass die, in dem von en-Nedîm mitgetheilten, aus verschiedenen Schriften zusammengestellten Verzeichnisse, erwähnten harrânischen Gottheiten — ein Verzeichniss, das mehr nach den zufällig vorgefundenen Quellen als nach einem bestimmten Plane angelegt zu sein scheint — schwerlich die *Dii patrii* und zwar nur diese sein dürften.

P. 277, Anmk. 336, Z. 2 ff. Auch Jacchos, der mystische Gott der Eleusinien, führt bei Aristophanes (Ran. 346) den Beinamen Φωσφόρος. — Z. 17 lies Castellus. — Z. 4 v. u. «Manchen orientalischen Gottheiten ist ein zauberhafter Charakter ganz besonders eigen, so dass das Prädicat الخبير ganz gut passt. Ich erinnere an den Μάγος des Sanchoniathon p. 22, an die λόγους μαγείας des Taaut ib. p. 28 und des Chusor-Phtah p. 22. Herakles als idäischer Dactyl, Hecate und auch Hermes gehören vermuthlich diesen Göttern an.» Movers.

P. 278, Anmk. 337, Z. 2 lies: des Berosus.

P. 279, Anmk. 338, Z. 2 ff. Nach Sanchoniathon (p. 38) hat schon Taaut den Kronos mit vier Flügeln dargestellt. — «Die ذات جناح ist wohl nicht sowohl die «Geflügelte», als vielmehr die schnell fliegende; ich würde sie eher mit der Nemesis Adrastea als mit einer Windgöttin vergleichen.» Movers. «Die Besitzerin der Flügel der Winde» als Göttin des Windes aufzufassen, scheint mir ganz natürlich zu sein; vgl. Ewald, Abhandlung über die phönikischen Ansichten der Weltschöpfung und den geschichtlichen Werth des Sanchuniathons (Sonderabdruck aus dem V. Bde. der Abhandl. der kön. Ges. der Wiss. zu Gött.), Göttingen 1851, p. 39 u. ib. Anmk. 3.

P. 280, Z. 7 lies Kosmogonie u. Z. 15: Gaisf.

P. 281. Z. 8 v. u. lies Ζαρῆτις.

P. 282, Z. 4. Vgl. Macrob. Sat. I. 8. — Z. 4 v u. «Sarachero, nicht Göttin oder Nymphe, sondern, wie O. Müller (deutsche Schriften II, 52) sich ausdrückt, ««eine für ihren (der babyl. Hera) Putz angestellte Kammerjungfer»». Vgl. Phön. II, 2, S. 88.» Movers.

P. 284, Z. 15 sind die Worte: oder الفارسية zu streichen.

P. 286, Z. 11 ff. Ohne Zweifel ist شريرة die richtige Lesart, da سريرة, welches nicht «mächtige» heisst, hier gar keinen passenden Sinn giebt.

P. 287, Z. 2 ff. ابو رم, Abû-Ram, ist wahrscheinlich eine aus dem ursprünglichen اب رم, Ab-Ram, arabisirte Form.

P. 288, Anmk. 343, Z. 9 lies Cap. X. st. IX.

P. 289, Z. 18 lies λαμπρός.

P. 290, Z. 5 ff. Hr. Prof. Movers erklärt sich in dem erwähnten Schreiben gegen diese Erklärung und meint auch, dass Αὖρα nicht «Lichthauch, Lichtstoff», sondern «Lufthauch» bedeute. — Z. 16. Assemani erwähnt (Bibl. Or. I. p. 19) einen Bischof, Namens ܒܪܚܕܕ, Bar-Hadad, der gegen 400 lebte. — Anmk. 344, Z. 2 u. 3 lies 'Hâï.

P. 291, Z. u. 16. 7 v. u. u. p. 292, Z. 9 u. 18 lies Δημαροῦς. Vgl. über diese Gottheit Ewald l. c. p. 23 ff. — Im Mo'ag'g'em el-Boldân des Jâqût (Ms. des as. Mus. in St. Pet. Nr. 591, s. v. تامورا, in مراصد I. p. ١٩٩ lautet dieser Artikel fälschlich تاموت) heisst es: تامورا رمل بين اليمامة والبحرين والتامور فى اللغة الدم واكلنا الشاة كما تركنا تامورًا اى شيًّا; vgl. Freitags arab. Wörterb. I. p. 200, s. vs. تامور u. تامورة u. Josue Stylit. bei Assem. B. O. I. p. 265 (vgl. ib. not. 6), der ein Volk ܬܡܘܪܝܐ, Thamûrojê, erwähnt, welches am Anfange des 5. Jahrh. n. Chr. öftere Einfälle in Persien machte.

P. 292, Z. 7. Vgl. auch Movers, Phön. II. 2, p. 238, Anmk. 50, *a*. — Z. 8 v. u. lies Berytus.

P. 296, Z. 4 ff. Die Identität der ربّة النل od. ربّة النل mit der تلبين scheint doch sehr zweifelhaft zu sein; denn wahrscheinlich ist تلبين nur eine leichte Corruption von بلتين, das aus بعلتين entstanden ist; vgl. oben Bd. II. Anmk. 138, p. 171 u. den Nachtrag zu dieser Stelle p. 811. — Z. 2 v. u. Jâqût erwähnt in Marâssid I. p. ٢١٠ einen Ort in der Nähe von Damascus Namens تلبين, Tulbîn.

P. 297, Z. 6 v. u. lies: angehörten).

P. 299, Z. 6 v. u. lies *βαίτυλοι*.

P. 300, Z. 6 lies ܨܡܥܠ u. Z. 7: Castellus. — Z. 9 ff. «اسطة», meint Movers, dürfte eher Name eines harrânischen Primaten sein. Nach dem Fihrist S. 43 f. [d. h. oben Bd. II. p. 43 f.] scheinen die Harrânier die Jahre nach den Amtsjahren ihrer Primaten gezählt zu haben. Auch bei den Phöniziern, Babyloniern und Persern wurden Häupter der Priester und philosophischen Schulen genannt, die tief in die Vorzeit zurückversetzt sind. Vielleicht ist dieses auch bei diesem Astha der Fall, von dem freilich die weibliche Endung als fehlerhaft anzusehen wäre.»

P. 301, Anmk. 347. لكنى ist die gewöhnliche Verbindung von لكنّ (d. h. لكِنْ إِنَّ) mit dem Suffix. der 1. Person. — Z. 5 v. u. lies Fondoq.

P. 302, Z. 10-14. Vgl. oben Bd. II. p. 815 die Berichtigung zu Bd. II. p. 257, Z. 14 ff. v. u.

P. 303, Z. 13 ff. Das hier Gesagte kann nicht mit solcher absoluten Bestimmtheit behauptet werden, wie dies hier geschehen ist. — «Zu S. 303, bemerkt Hr. Prof. Movers in dem erwähnten Schreiben, muss ich Ihnen gestehen, dass ich an einen unmittelbaren Zusammenhang Indiens und Vorderasiens nicht glaube. Es würde jedoch zu weit führen meine Gründe und Ihre Gegengründe hier zu erörtern und will mir daher nur erlauben eine, wie ich glaube, wahrscheinlichere Ansicht neben der Ihrigen aufzustellen, die diesen Cult und die daran geknüpfte Mythe aus einer vorhistorischen Zeit ableitet. In der Sassanidenzeit war ein sehr lebhafter Seeverkehr zwischen dem Perserreiche und Indien, an dem vorzüglich Syrer sich betheiligten. Nach dem Verfall des alexandrinischen Handels waren Perser, d. h. die Bewohner der unter den Sassaniden stehenden Länder besonders der Küstenländer am persischen Meerbusen und Syrien, fast im alleinigen Besitze des Seehandels nach Indien. Sie hatten im 5. u. 6. Jahrh. n. Chr. Colonien auf mehrern Inseln im persischen Meerbusen und an der africanischen Küste; bis auf Ceylon lassen sich ihre Niederlassungen und Factoreien nachweisen. Dass diese Händler grösstentheils Syrer waren, erhellt aus mehreren Gründen, unter denen ich nur hervorheben will, dass Philostorgius eine Colonie von Syrern an der Ostküste von Africa erwähnt, Cosmos, der Indopleuste, Priester aus

Syrien in Socotora und auf Ceylon kannte, und dass die sogenannten Thomaschristen Syrer waren, die schon früh über alle Küsten des indischen Meeres bis nach China sich verbreiteten, wo überall noch die mittelalterlichen Reisenden Nicolo di Conti u. Marco Polo, ferner die Portugiesen zu Anfang des 16. Jahrh. ihrer zum Theil als Syre gedenken. Anderer Seits lässt sich auch seit dem 2. Jahrh. n. Chr. ein unmittelbarer Verkehr der Inder mit Mesopotamien und den obern Euphratländern nachweisen; Lucian. de Syr. Dea §. 32. Procop. Gaz. bei Villoison Anecdot. Gr. Vol. II, p. 41. Ammian. XIV, 5, 1. [vgl. oben Bd. I p. 342 f. u. 370]. Das Gesagte bietet zugleich mehrere Momente, welche den Schluss rechtfertigen, dass auch hier mit der Ausdehnung des Handels eine Verbreitung religiöser Ideen und Culte verbunden war. Somit wäre die Grundlage jenes harrânischen Mythus: eine unmittelbare Verbindung mit Indien, nachgewiesen. Freilich bestehen Sie darauf — [jetzt nicht mehr] —, dass dieser Mythus aus vorhistorischer Zeit stamme; ich sehe aber nicht ein, warum er nicht ebensogut aus der Zeit des so eben nachgewiesenen Verkehrs stammen kann, und ich will zum Beweise, dass Mythen dieser Art sehr jung sein können, nur an jene erinnern, welche griechische Schriftsteller an die Stiftung von Antiochien, von Tarsus und an die Gründung des Tempels zu Hierapolis knüpften. Ich zweifle nicht, dass diese harrânische Mythe sich an den Gebrauch knüpfte, den aus Indien heimkehrenden Reisenden bis zum Tempel Kada entgegenzugehen. Die nach Indien reisenden Harrânier scheinen das im Tempel Kada verehrte «Bild des Wassers» als schützende Gottheit gegen Meeresgefahren mit sich genommen und nach ihrer Zurückkunft unter besondern Feierlichkeiten daselbst wieder aufgestellt zu haben. Als dann später die Handelsverbindung mit Indien aufgehört hatte, und dazu das Bild vielleicht auf einer Seereise verunglückt war, erhielt sich auch die Sitte bei den Harrâniern an dem alten Festtage noch fortwährend nach Kada zu gehen und dort der Zurückkunft des Bildes zu harren; daraus entstand dann jene Cultussage, die ich wenigstens im Geiste derartiger Sagen glaube gedeutet zu haben». — Wenn ich auch nicht mehr darauf bestehe, dass der in Rede stehende Mythus aus vorhistorischer Zeit stamme, so scheint es mir aber auch sehr unwahrscheinlich, den Ursprung desselben einige Jahrhunderte n. Chr. zu setzen, in eine Zeit, wo das Heidenthum, kaum noch vegetirend, lange nicht mehr die Lebenskraft hatte, schöpferisch aufzutreten. Die eben mitgetheilte Deutung des Hrn. Prof. Movers

scheint mir übrigens auch nicht ausreichend, alle Theile dieses Mythus genügend zu erklären,

Es ist hier am Orte, eine allgemeine Bemerkung, die mir Hr. Prof. Movers in dem erwähnten Schreiben machte, mitzutheilen. «Zum Schlusse, schreibt Hr. Prof. Movers. erlaube ich mir noch einen Wunsch auszusprechen, der sich an folgende Betrachtung knüpft. Das Religionssystem der Harrânier, welches Sie zuerst der gelehrten Welt bekannt machen, ist für die Religionsgeschichte des alten Orients überhaupt, besonders aber für die Erklärung des Alten Testaments von Wichtigkeit, weil es manche Elemente der patriarchalischen Religion enthält, deren Heimath Harrân war. Allein in der uns vorliegenden Gestalt ist es ein Conglomerat von Culten, Ideen und Gebräuchen aus den verschiedensten Zeiten und den verschiedensten Ländern, so dass man hier den Gottheiten des Ostens und Westens, Ideen der patriarchalischen Zeit und des ausgearteten Platonismus oft neben einander begegnet. Sollen also diese schätzbaren Nachrichten, welche Sie uns geben, für die Religionsgeschichte nutzbar gemacht werden, so muss versucht werden, das Neue von dem Alten, die fremden eingedrungenen Elemente von den eigenthümlich harrânischen zu scheiden. Ich gestehe, dass dieses schwierig ist, allein es ist nicht unmöglich. Der Cult der Stammgötter hat sich überall in der alten Welt bis auf die späteste Zeit und in den priesterlichen Riten sehr getreu erhalten. Sie müssen also nachzuweisen suchen, welche Götter eigenthümlich harrânisch und welche später eingeführt sind. Bereits haben Sie damit einen guten Anfang gemacht, indem Sie aus sehr einleuchtenden Gründen, die sich noch verschärfen lassen, den Schemâl als den Gott der Vorzeit Harrâns nachgewiesen haben. [Vgl, oben Bd. II. p. 217 ff., wo aber nicht behauptet wurde, dass Schemâl der Vorzeit Harrâns, sondern der Syriens und Mesopotamiens überhaupt angehört.] Spuren, dass er ursprünglich der alleinige Gott Harrâns war, sind unverkennbar, z. B. in dem Gebrauche einen Monat im Jahre nur allein zu ihm zu beten. Allein schon in frühster Zeit müssen sich die Culte anderer Götter dem dieses Urgottes zugesellt haben; denn auch in den Mysterien wird er fast immer in Verbindung mit drei andern Classen von Göttern genannt: 1) den sieben, die also mit Schemâl eine Octa bilden; 2) den guten Geistern الجن, und 3) den bösen, الشياطين. Ob die sieben Hauptgötter die Planeten sind, wie Sie annehmen [vgl. oben Bd. II. p. 186, Anmk. 167], scheint mir mehr als zweifelhaft; sie

werden nie als solche genannt, gehören gewiss mit dem Schemâl einem uralten heimischen Cult an und sind nach Ihrer Auseinandersetzung vielleicht ebenfalls als Götter anzusehen, die in jüngerer Zeit in die Mysterien sich zurückgezogen hatten. Ich zweifle nicht, dass sie in ähnlicher Weise, wie die Cabiren, deren sie auch in der Zahl gleich kommen, die *Dii patrii* der ersten Classe waren. Indessen lässt sich nach allen dem, was ich anderswo über die Zahlen in der Stammverfassung und in den Culten der *Dii patrii* gesagt habe (Phön. II. 1, S. 482. 486 ff.) schliessen, dass die Harrânier eben so viele Stammgötter zählten, als Stämme oder Tribus waren, nämlich 12. Diese 12 Stamm- und Schutzgottheiten des harrânischen Volkes sind, wie ich nicht zweifle, die Cap. VI. [II. p. 39 f. vgl. p. 816] angeführten. So erklärt sich erst, dass hier manche Götter fehlen, die doch nach andern Nachrichten später in Harrân hoch verehrt waren. Diese später erst aufgenommenen Götter sind insbesondere folgende: 1) Sin oder Lunus. Ein deutlicher Wink, dass ein Mondcultus dieser Art, der ursprünglich nicht semitisch, auch nicht syrisch ist, sondern wahrscheinlich aus dem nordöstlichen Kleinasien stammt und erst sehr spät, nämlich in der Partherzeit, weithin über Asien sich verbreitet hat, in Harrân von aussen her eingeführt worden ist, enthält die von Ihnen wiederholt besprochene Mythe bei Eutychius [oben Bd. II. p. 158. 283 u. 295; vgl. ib. p. 507 f. §. 2 u. p. 509 f. §. 2]. Ich möchte kaum bezweifeln, dass صمم aus σελήνη vermittelst des Itacismus und unter Ausstossung des λ corrumpirt ist. 2) Die höchsten Götter anderer Religionssysteme, welche von den Harrâniern verehrt wurden, der Baalsamin, welcher nur nach der angeführten Mythe a. a. O. [bei Eutychius] nach Babylon gehört. und der Haman, den ich für einen persischen Gott halten möchte. Sie vertragen sich jedenfalls nicht neben dem Schemâl, der die gleiche Bedeutung in Anspruch nimmt, scheinen jedoch in jüngerer Zeit synkretistisch mit ihm zusammengeschmolzen zu sein, wie auch der unbestimmte Ausdruck Cap. VI. رب الآلهة anzudeuten scheint. 3) der Tammûz, dessen Cult auch in Harrân nur bei den Frauen üblich gewesen zu sein scheint, bei denen fremde Culte am leichtesten Eingang fanden».

Ich bin dem eben ausgesprochenen Wunsche meines verehrten Lehrers nur zum Theil nachgekommen; ich habe nämlich die Nationalitäten, mit denen die Harrânier, so weit bekannt ist, seit der ältesten Zeit in Berührung gekommen waren, besprochen, und zugleich den möglichen oder wirklichen Einfluss, den jene auf diese ausübten

oder ausgeübt haben mochten, näher zu specialisiren gesucht. Ich ermangelte auch nicht hier und da einige fernere Winke und Andeutungen zu geben, wodurch, wie ich glaube, der Weg für die künftige Forschung gebahnt wurde. Weiter glaubte ich für jetzt nicht gehen zu dürfen und zwar theils aus dem oben Bd. I. p. 511 f. angegebenen Grunde, theils aber auch aus Gründen, die nicht näher angegeben werden können. Mit der Annahme des Hrn. Prof. Movers, dass die schlechthin erwähnten «sieben Gottheiten» keine Planetengottheiten sind, mag es jedenfalls seine Richtigkeit haben; dagegen kann ich seinen übrigen Annahmen nicht unbedingt beistimmen, besonders muss ich mich ganz entschieden gegen seine Ansicht über Sîn erklären. Dass diese Gottheit keine semitische ist und dass sie von aussen her in Harrân eingeführt wurde, ist sehr wahrscheinlich (vgl. Bd. II. p. 808 f.); es ist mir aber nicht zweifelhaft, dass der Cultus des Sîn, des spätern harrânischen Hauptgottes, doch verhältnissmässig sehr alt und jedenfalls viel älter als die Bekanntschaft der Harrânier mit der griechischen Σελήνη ist; vgl. oben Bd. I. p. 396 ff. — Uebrigens hoffe ich, dass einige ruhige und besonnene Gelehrte, die mit dem Wesen der heidnischen Religionen Vorderasiens und besonders mit dem Alten Testament näher vertraut sind, meine begonnenen Forschungen über die unschätzbaren Mitteilungen im Texte Nr. I. fortsetzen und vervollständigen werden. Nur wünschte ich, dass gewisse junge Leute in Deutschland, die in den letzten Jahren ihre wahnwitzigen Combinationen mit unerhörter Frechheit und beispielloser Animosität gegen würdige und besonnene Gelehrte in die Welt schicken, ihre Hände dabei ganz aus dem Spiele liessen.

P. 304, Anmk. 355, Z. 1 lies بمرقونة.

P. 305, Anmk. 358 u. p. 306, Anmk. 364. «S. 42 u. S. 306, Anmk. 363 u. 364 ist von Secten und zwar von ascetischen die Rede, die der Natur der Sache und auch der Characteristik («sie verlassen das Haus nie») nach auf sehr kleine Kreise sich beschränkten; ich zweifle daher nicht, dass hier Harrânier gemeint seien». Movers. Die hellenistische Richtung der Harrânier lässt vermuthen, dass dieselben wenig Neigung zur Ascese hatten, und da zur Zeit, als der Fihrist abgefasst wurde, der Begriff Ssabier schon in einem ziemlich ausgedehnten Sinne gebraucht wurde, so können hier doch wohl nicht harrânische Heiden gemeint sein; wenigstens darf man aus diesen Mittheilungen des en-Nedîm keine übereilte Folgerungen in Bezug auf das religiöse Wesen der Harrânier machen.

P. 307, Z. 6 lies Hierodulen. — Z. 8 v. u. Auch Jâqût theilt in seinem Mo'ag'gem (Ms des asiat. Mus. in St. Pet. Nr. 591, s. v. الاقيصر) eine alte Nachricht mit, nach der einige vormohammedanische arabische Stämme, welche in den östlichen Gegenden von Syrien wohnten, sich zu Ehren des Götzen الاقيصر die Haare des Hauptes abrasirten; vgl. مراصد I. p. ٨٣ f. s. v. الاقيصر, wo p. ٨٥, Z. 1 عاملة statt عاملة zu lesen ist. — Vorl. Zeile. Auch Dimeschqi erwähnt in seinem Nochbah (Ms. l. c. Nr. 593, fol. 89, b.) eine indische Secte, Namens بوكيّة, deren Anhänger die Haare am ganzen Körper durch Feuer entfernen; vgl. auch Manu II. 27. 37. 64. u. V. 58. 67. — Vgl. ferner über Haaropfer Wieseler im Philologus, 1854, p. 711 ff.

P. 308, Anmk. 366, Z. 5 lies: Cap. XI. p. 504 f.; vgl. ib. p. 461 f. — Anmk. 369. Vgl. مراصد I. p. ٦٦ s. v. اشتر, p. ٣٧١ f. s. v. خوخة الاشتر, Moschtarik p. ٢١ s. v. استراباذ, den Comment. des Ibn Bardûn zum Ibn 'Abdûn p. 66, Abûlf. Ann. I. 326. u. Weil, Gesch. der Chalifen I. p. 239 ff.

P 309, Anmk. 371, l. Z. lies: Cap. X. p. 349 ff. — Hr. Prof. Movers wirft hier in einem an mich gerichteten Schreiben vom 8. Juni 1852 die Frage auf: «ob nicht die Auswanderung der Neuplatoniker unter Justinian mit ihrem Einfluss in Harrân zu combiniren sei?» Ich glaube diese Frage mit nein beantworten zu müssen; denn der griechische Einfluss in Harrân datirt sich, wie oben l. c. nachgewiesen wurde, von der Zeit Alexander des Macedoniers her; diese Neuplatoniker wanderten übrigens nach Persien aus und Harrân gehörte zur Zeit des Justinian zum byzantinischen Reiche; vgl. oben Bd. I. p. 452.

P. 310, Z. 11 lies werde st. würde.

P. 312, Z. 15 lies: welche durch den Eintritt in diesen Tempel unter Aufsicht (Bewahrung) kommen; vgl. oben p. 802, den Nachtrag zu p. 50, Uebers. Z. 2 f.

P. 317, Anmk. 405, Z. 1 lies مُبلّغ.

P. 319 vorl. Z. lies Mithrasmysterien. — Hr. Prof. Movers erklärt sich in dem erwähnten Schreiben hinsichtlich dieser Abhandlung über die Mysterien im Allgemeinen mit mir einverstanden, nur macht er noch folgende Bemerkung, die ich als vollkommen richtig anerkennen muss: «Ich würde jedoch gewünscht haben, bemerkt er,

dass Sie auf die ältern und neuern Mysterien des Orients bei den Chaldäern, Magiern, auf die Mithrasgeheimnisse und die Mysterien der Drusen und Ansarier mehr eingegangen seien, die manche Parallele bieten, welche noch mehr zutreffen als die, welche die hellenischen Mysterien gewähren. So möchte ich «die Hunde, Raben und Ameisen» bei den Harrâniern [s. oben Bd. I. p. 46 f. §. 2.] vergleichen mit den Raben, Hyänen u. s. w. in den Mithrasmysterien, in denen die einzelnen Grade der Geweihten nach diesen und andern Thieren mystisch benannt waren. Darauf führt die Bezeichnung der Hunde, Ameisen und Raben als «Brüder» der Initiirten». Möge nun ein Anderer das nachholen, was ich hier vernachlässigt habe!

P. 322, Z. 5 v. u. lies Metam. XI. 23, p. 1072 f. ed. Hild.

P. 328, vorl. Z. lies: der Sonne, des Saturns etc.

P. 329, Z. 6 v. u. lies *sancto*.

P. 330, Z. 3 lies Sisyphus.

P. 331, Z. 15 ff. «S. 331 möchte ich bezweifeln, dass der Mondcultus zu den harrânischen Mysterien gehörte. Aus dem Zusammentreffen mit den Mondfesten kann dieses nicht geschlossen werden, da ja fast alle Feste und nach S. 8 überhaupt die Opfertage der Harrânier auf die Zeit der neuen Mondphase fallen. Der Mond dient hier nur, wie bei den alttestamentlichen Festen (nach Gen. 1, 14 u. Ps. [104, 19]), «zur Bestimmung der Zeiten und der מועדים, der Feste».» Movers.

P. 332, Z. 8 lies *κοινωνοῖς*. — Z. 13 f. Vgl. jedoch die folgende Seite die Verbesserung zu p. 367, vorl. Z. der Uebers.

P. 333, Z. 11 lies Bogdâriten.

P. 334, Z. 18 lies *δήπου*.

P. 335, Z. 6 v. u. lies *ἀδωνιάζειν*.

P. 339, Z. 8 f. Diese Stelle findet sich bei Lucian. Gall. c. 24. — Z. 15 lies امثال.

P. 340, Z. 3 lies *φωνῇ* u. Z. 16: Stäben.

P. 341, Z. 19 lies: Cap. X. p. 468 f.

P. 342, Z. 12 u. 13 sind die Worte: «Erinnert vielleicht — im Occident?» zu tilgen.

P. 343, Z. 9 v. u. lies: «um es gradezu» etc.

P. 345, Z. 10 lies Eleusinien; Z. 20: Hephaestus u. Z. 23: *Φαναὶ Βακχίου*.

P. 347, Z. 17 lies Hâmân.

P. 348, Z. 9 lies *ὄρει* u. *τὸ*: Z. 26: davor.

P. 349, Z. 9 v. u. lies: u. diese sagten.

P. 350, Z. 4 v. u. lies يترسون u. Z. 3: «welche durch den Eintritt in diesen Tempel unter Aufsicht (Bewahrung) kommen».

P. 351, Z. 10 v. u. lies *γενέων*.

P. 552, Z. 7 ff. v. u. u. p. 353, Z. 1 ff. Das hier Mitgetheilte findet sich auch كتاب اللباب bei Abûlfedâ, Geogr. p. ٢٩٢ ed. Rein. et Slane.

P. 358, Z. 13 lies يقول.

P. 361, Z. 20 lies Persius.

P. 362, Z. 10 ff. «S. 362 möchte ich einfacher Brod und Salz (vgl. auch oben Bd. II. p. 36, §. 12.) auf die Idee בְּרִית מֶלַח und die bei den Arabern entsprechende bekannte Sitte zurückführen». Movers. — Z. 6 v. u. lies tourtelettes.

P. 363, Z. 14 lies: Athenaeus u. *κατυλίσκους*.

P. 364, Z. 10 lies: «Mysten gesprochene» st. Mysterien gesprochenen.

P. 365, Z. 8 lies billahi.

P. 367, vorl. Z. Uebers. lies: «(d. h. in den eben beschriebenen verschiedenen Gestalten der Tempel)».

P. 369, Z. 3 f. Uebers. Richtiger wohl: «die zu erzählen dieses unser Buch nicht der rechte Ort ist».

P. 370, Z. 1 T. lies منه, Z. 2: يحدث u. Z. 5: فتتكلم. — Z. 1 u. 2 Uebers. lies: «Ferner handelt er in jener Qassîdeh von dem, was er davon ermittelt hat, nämlich» etc. Danach ist auch oben Bd. II. p. 640, Z. 7 ff. v. u. die betreffende Anmk. zu berichtigen. — Ueber die hier erwähnten vier Keller bemerkt Hr. Prof. Movers Folgendes: «Die S. 369 erwähnten vier Keller dürften bedeutsam werden, da sie nach dem Folgenden vier Göttern der Harrânier heilig waren. Ich zweifle nicht, dass in den aram. Gegenden, entsprechend den 4 Hauptstämmen, vier Hauptgötter waren. Ich erinnere an die bekannte Stelle aus Mos. Choren. von Nabuk u. s. w. Dass noch in jüngerer Zeit in ganz Syrien diese Theilung nach 4 Stämmen u. s. w. üblich war, erhellt aus den Städteanlagen der spätern Zeit, worüber namentlich in Strabo mehrere Mittheilungen vorkommen».

P. 371, Z. 4. Das Versmaass verlangt zwischen لهم u. على ein jambisches Wort, die Lesart des Cod. I. O. B., wo بيتا لهم بنى على

steht, ist daher unbedingt richtig. Der erste Vers ist nun auf folgende Weise zu übersetzen: «In Magnisâ haben sie unter andern wunderbaren Dingen einen auf unterirdischen Gewölben (oder Kellern) erbauten Tempel». Den zweiten Vers will Hr. Prof. Fleischer auf folgende Weise übersetzt haben: «Sie bringen darin den Sternen Verehrung dar, zu welcher den Profanen der Zutritt versagt ist; sie haben darin ihre Götzenbilder und Einrichtungen, Furcht vor dem Geheimgehaltenen einzuflössen».

P. 372, Z. 1 T. «الحَشْوِيَّة sind diejenigen Theologen und Philosophen, welche dem Wahren und Aechten Falsches und Unnützes beimischen, also etwa Interpolatoren, unkritische Fälscher». Fl. — Mir scheint aber حشوية hier sehr passend durch «Eclectiker» übersetzt zu sein; vgl. oben Bd. II. p. 642, Anmk. 32. u. p. 645, Anmk. 49. — Z. 4 v. u. lies: des ssab. etc.

P. 373, Z. 2 T. ist شبه richtiger; denn شبيه erfordert بشجرة. — Die Worte من عرف ذاته تاله übersetzt Hr. Prof. Fleischer: «Wer sein eignes Wesen (sich selbst) erkennt, wird göttlich, gottähnlich.» Dies erinnert lebhaft an die bekannte Inschrift zu Delphi. — Letzte Z. Uebers. lies: mit Ausschluss derjenigen Ssabier, die von etc.

P. 374, l. Z. T. Die richtigste Lesart ist nach Fl. die des Cod. L. A., nämlich وغيره مما عنه كَنَّينا; demnach muss also die Uebersetzung dieser Stelle (letzte u. vorl. Z.) lauten: «Manches das wir nicht mit eigentlichen Worten bezeichnet (nur angedeutet) haben». Danach ist auch die betreffende Anmk. 45, p. 644 zu berichtigen. — Ib. Var. lect. Z. 4 lies 5 st. 6.

P. 375, Z. 2 lies بالملح u. statt اذا der Codd. wird wohl hier اذ richtiger sein; die Uebers. dieser Stelle, Z. 4 u. 5, muss lauten: «dessen Gesicht mit Salz eingerieben wird, nachdem ihm die Augen verbunden worden sind, und» etc. — Z. 4 T. Hr. Prof. Fleischer zieht die Lesart وهالاتهم, ihre Absurditäten, vor.

P. 375, l. Z. u. p. 376, Z. 1. Die Worte وهم عوام اليونانيين وحشوية الفلاسفة المتقدمين übersetzt Hr. Prof. Fleischer: «welche die gemeinen Nachtreter der alten Griechen und die Interpolatoren der Philosophen der Vorzeit sind»; vgl. den Nachtrag zu II. p. 372.

P. 376, Z. 1 T. lies على st. علا. — Z. 1 Uebers.: Die Priesterschaft. — Z. 3: Râs-Kumr.

P. 377, Z. 4 T. lies دبانانهم. — Z. 5 v. u. Uebers.: die Zeit von der Erschaffung etc.

P. 378, Z. 17 lies: p. 177.

P. 380, Z. 7 lies Abî-Thâlib.

P. 381, Z. 3 T. lies الاولى u. مستدير. — Z. 11 ff. Uebers. lies: und sendet ebenso im Mittagspunkte ihr Licht durch ein Fenster im obersten Theile des Tempels. In diesem Tempel stimmen sie Lob- und Preisgesänge an, die mit Abgötterei gemischt sind.

P. 382, Z. 2 T. Hr. Professor Fleischer übersetzt die Worte: وفيه امثلة تخاطيط الاكرة العشرة: «in welchem die Abbildungen der zehn Projectionen (Flächen = Lineardarstellungen) der Sphären (der Kugel im geometrischen, oder Himmelsglobus im astronomischen Sinne) sich finden».

P. 383, Z. 4 T. lies درجة. — Z. 3 Uebers.: als ein Zimmermann. — Z.10 ist معدن uneigentlich durch «Stoff» übersetzt worden, weil unter معدن nicht blos Metall, sondern Mineralien überhaupt verstanden wird (vgl. Ancient alphabets etc. by Jos. Hammer, Lond. 1806, p. ١٠٨ ff.), welches letztere Wort aber hier nicht gut gebraucht werden kann.

P. 384, Z. 3 T. lies الورقة. — Z. 5 will Hr. Prof. Fleischer lesen: مسنّ جِلْف u. demnach übersetzen: «. . . . einem alten nichtsnützigen Stiere» etc. Die Worte: «der geschoren ist», müssen also getilgt werden u. die Anmk. 23. oben Bd. II. p. 675 ist danach zu berichtigen. — Z. 8 u. 9 Uebers. lies: welches dem Geiste des Saturn in dessen Tempel geweiht ist. — Z. 12 f. lies: die Vorder- und Hinterfüsse des Stieres versinken dann darin (d. h. in die Oeffnungen des Gitterwerkes) und sie legen etc.

P. 385, vorl. Z. T. lies وسماءه nach Cod. P. M. A. — Z. 4 u. 3 v. u. Uebers. lies: Dieser ist am Fussboden und der Decke des Tempels von dreieckiger Gestalt, sein oberster Theil aber (d. h. sein äusseres Dach) läuft in eben einen solchen spitzen Winkel aus, wie seine (drei) Ecken.

P. 386, Z. 5 T. lies فاتّخذوه.

P. 387, Z. 1 T. lies امّه.

P. 389, Z. 3 T. ist nach dem Cod. H. u. P. M. A. الحول zu

lesen; demnach muss diese Stelle heissen: Wenn dann das Jahr zu Ende ist. — Ib. فانتزعوه. — Z. 4. Hr. Prof. Fleischer erklärt das sinnlose وابوابه für eine falsche Wiederholung des folgenden واتوا به; demnach ist Uebers. Z. 7 «Pforten» zu tilgen u. die Anmk. 53. oben Bd. II. p. 678 danach zu berichtigen. — Z. 5 T. lies الطايش.

P. 390, Z. 3 T. lies جلرانه u. Z 4: المزهّبة. — Letzte Z. Herr Prof. Fleischer zieht die Lesart des Cod. P. M. A. ومعدن مركب, «Compositions-Metall», vor.

P. 391, vorl. Z. T. lies nach Cod. P. M. A. واعزنا. — Z. 6 U. ist 66 nach Häupten zu tilgen. — Die Worte حارق النور والمحترق به (Z. 3 u. 4 T.) übersetzt Hr. Prof. Fleischer: dessen Licht brennend ist und das dadurch (durch dieses brennende Licht) in Hitze entbrennt.

P. 392, Z. 1 T. lies شمس, Z. 4: واللهو والملاهي u. Uebers. vorl. Z. lies Manbiǵ.

P. 393, vorl. Z. T. lies ويكثوا oder richtiger ويكثون.

P. 395, Z. 4 T. Statt ويخرسونه liest Cod. P. M. A. ويحرسونه, welche Lesart Hr. Prof. Fleischer vorzieht und danach übersetzt: «. . . . Verstandes und bewahren ihn». d. h. nachdem sie ihn des Verstandes beraubt haben, halten sie ihn in Gewahrsam oder unter Aufsicht, damit er er nicht entspringe oder Unfug treibe. — Z. 5 T. lies جِناك.

P. 396, Z. 2 T. lies ويلقون u. Z. 5: التمويه. — Z. 2 Uebers. lies: aus chinesischem Thongeschirr (d. h. Porcellan). — Z. 6-8 lies: Seine Gestalt und seine Wände sind fünfeckig, sein oberster Theil zugespitzt; er hat viel goldene und silberne Inschriften, deren Platten glänzend polirt sind.

P. 497, Z. 4 u. 5 T. übersetzt Hr. Prof. Fleischer die Worte رجل ادم كبير الوجه «einen Mann von röthlicher Gesichtsfarbe». Sollte hier nicht آدَمُ *candidus* heissen, da doch die den Planeten dargebrachten Opfer denselben irgendwie äusserlich ähnlich sein müssen? — Z. 5 Uebers. lies Tataren. — Z. 11: Eilbote st. Vorläufer. — Z. 12: Schnelle unter den fünf etc. — Z. 13: himmlischen statt höhern u. vorl. Z.: stellen st. legen. — «Die الدرارى الخمسة sind

nach Zamachscharis Kesschâf zu Sur. 81, 15: بهرام وزحل وعطارد والزهرة والمشترى, also die fünf Planeten ausser Sonne und Mond.» Fl. Vgl. Tuch in der Ztschr. d. d. m. Ges. III. p. 206 ff.

P. 399, Z. 2 T. Hr. Prof. Fleischer zieht die Lesart der Codd. H. u. P. M. A. لنزولها vor u. übersetzt danach die betreffende Stelle (Uebers. Z. 3 f.): «welche an die durch ihr eignes Wesen gegebene Seinsnothwendigkeit glauben», d. h. an ihre göttliche Natur und somit an ihre Ewigkeit; denn das Göttliche, bemerkt Fleischer, ist واجب لذاته, vollständig واجب الوجود لذاته, alles Geschaffene ممكن u. حادث. Der Gegensatz folgt S. 401, Z. 4 ff. — Z. 3 T. lies الوحدة. — Vorl. Z. will Hr. Prof. Fleischer nach Cod. P. M. A. انتم (was das Metrum auch verlangt), nach Cod. P. بدا lesen u. l. Z. هذا der Codd. in هذى ändern; er übersetzt danach die betreffende Stelle (Uebers. letzte u. vorl. Z.): «Ihr (die vielfachen Potenzen, in welche nach der ssabischen Philosophie das einfache Absolute zerfällt) seid die Wirklichkeit (Realität) alles Existirenden, das in's Dasein getreten ist (mithin einen Anfang gehabt hat). Alle diese entstandenen Dinge aber sind Einbildung (nur Schein)».

P. 400, Z. 3. T. Hr. Prof. Fl zieht die Lesart des Cod. H. ذائق vor und übersetzt danach (Z. 4 f.): «welcher ein richtiges (feines) Gefühl hat» (vgl. jedoch oben Bd. II. p. 689, Anmk. 120). «Der ذوق, Geschmack, bemerkt er ferner, ist bei den Sufi's theils das tiefere und feinere Gefühl für höhere Wahrheiten, theils der geistige Genuss, welchen die Erkenntniss solcher Wahrheiten gewährt». — «L. Z.: عن (statt على), d. h. بعد, wie in عن قليل, über ein Kleines, d. h. nach kurzer Zeit». Fl. Die entsprechende Stelle bei Schahr. II. p. ٢٤٩ hat jedoch على, worauf aber nicht مضى, sondern راس folgt.

P. 401, Z. 11-14 Uebers. lies: der Zustände unserer Welt ist. In beiden Fälllen (d. h. wenn sie die Planeten für göttlich und ewig, oder für geschaffen und im Zeitlauf entstanden ansehen) liessen sich die Ssabier durch die Verehrung der Planeten von der Verehrung des Leiters derselben, des Leiters ihrer Sphären, des Anordners ihrer Bewegungen und dessen, welcher sie in Gang bringt, abziehen.

P. 403, Z. 2 T. lies اثنتين, Z. 4: الهياكل u. vorl. Z.: السحر. — Uebers. Z. 1 lies: duscht. — Z. 7-13 lies: «. . . . den Weg gezeigt

haben zur Einrichtung der Tempel, um durch verschiedenartige, zusammengesetzte Opfer und mannigfache für die Planeten bestimmte Einrichtungen deren Kräfte auf die Tempel herabzuziehen und deren verschiedene Natur und Strahlenwerfung Einfluss auf dieselben ausüben zu lassen». Danach ist oben Bd. II. p. 690, Anmk. 133 zu berichtigen.

P. 404, Z. 5 u. 6 Uebers. lies: «welche durch die Gestalten der (personificirten) Planeten und durch die technische Einrichtung der Tempel (d. h. theils durch freistehende Werke der Sculptur, theils durch Plastik und Malerei auf den Tempelwänden u. s. w.) dargegestellt waren.» Fl. Das hier Gesagte ist, glaube ich, im theurgischen Sinne aufzufassen.

P. 405, vorl. Z. T. lies الّا حتى. — Z. 1 Uebers.: dann beteten sie etc.

P. 406, Z. 4 T. lies الروحانيّون. — L. Z. ist ويستعاذ der Codd. nach den entsprechenden Stellen bei Schahrastâni II. p. ٣٠٤٣ u. bei Maqrîzî oben Bd. II. p. 610, Z. 5 in ويستفاد zu emendiren; demnach muss es Uebers. vorl. Z. heissen: «und von ihm Vortheil ziehe». — Z. 4 Uebers. lies: «.... Eigenschaften der Zeitlichkeit», d. h. der Eigenschaften, die durch das Entstehen und Sein in der Zeit, im Gegensatze zur Ewigkeit, bedingt sind; vgl. oben Bd. II. p. 609, vorl. u. l. Z., wo die entsprechende Stelle صفات الحدوث hat.

P. 407, Z. 5 T. lies ليقرّبوهم. — Z. 3 Uebers. lies: «nach den mannigfachen Verhältnissen» st. nach den Formen u. Z. 4: die verschiedene Eintheilung etc. — Z. 11-13 lies: «Sie suchten daher, sich den Behausungen (den Gestirnen) zu nähern, um dadurch den geistigen Wesen näher zu kommen, damit diese wiederum sie dem Schöpfer ..... näher brächten.

P. 408, Z. 5 T. lies نستحقّ; vorl. Z.: التقرب. Letzte Z. will Hr. Prof. Fleischer موجّهة und نصْبيا lesen und übersetzt danach diese Stelle: «welche nach vorn gewandt sind (d. h. dem Anbetenden zugewandt, so dass er *face à face* vor sie treten und sie anreden kann) und mit offenbarer Aufstellung aufgestellt sind». Die entsprechende Stelle bei Schahrastâni II. p. ٢٤٥ lautet in sämmtlichen Codd. موجودة قائمة منصوبة نصب اعيننا.

P. 409, Z. 5 T. lies يزعمون.

P. 410, Z. 3 T. ist das eingeschobene و vor حالة zu tilgen und danach ist die betreffende Stelle (Z. 5 f.) zu übersetzen: aus den Bewegungen der Hähne während des Opferns etc. — Uebers. Z. 12 lies: bei Maussil.

P, 411, Z. 3 T. lies برعم u. Z. 7: العدن. — Z. 5 Uebers. lies: der äussern Aehnlichkeit etc.

P. 412 Z. 3 Uebers. lies: dass die wirkende Ursache (*causa efficiens*) der metallischen Substanzen etc. u. Z. 5: dass die Zweckursache (*causa finalis*) etc.

P. 413, Z. 7 f. lies: die Stadt 'Gabalah — nämlich ('Gabalah) Ibn el-Eiham el-Gassânî — wurde in der ersten Zeit des Islâm unter dessen Namen neu aufgebaut (d. h. erhielt bei diesem Neubau den Namen jenes letzten Gassânidenfürsten).

P. 414, Z. 4 T. lies وهم. — Z. 5 Uebers.: d. h. der Aeltere.

P. 420, Z. 8 u. 7 v. u. lies: der Zeitlichkeit; vgl. die vorige Seite die Verbesserung zu p. 406.

P. 421, Z. 3 u. 4 richtiger: und die Heiligpreisung und die Anbetung (Gottes) ist ihnen anerschaffen.

P. 423, Z. 12 v. u. lies: 44 st. 42.

P. 429, §. 19, Z. 6 besser: Ermattung st. Schlaffheit.

P. 430, Z. 6 u. 7 lies: Die geistigen Wesen üben Acte des freien Willens aus, welche aus dem göttlichen Geheiss hervorgehen etc. — Z. 11 lies: denn diese schwanken.

P. 434, Z. 10 ist 73 zu tilgen.

P. 438, Z. 10 u. 11 lies: welche das vervollkommnende Complement des Körpers ist, der etc.

P. 440, Z. 2 u. 3 lies: nach den mannigfachen Verhältnissen der Conjunction etc. — Z. 4: viertens die verschiedene Eintheilung. — Ib. Z. 12-10 v. u. lies: Sie suchten sich daher den Behausungen zu nähern, um dadurch den geistigen Wesen näher zu kommen, und sie suchten diesen näher zu treten, um dadurch sich wiederum Gott zu nähern etc.

P 449, Z. 10 lies §. 45. st. 44.

P. 450, Z. 3 lies §. 46. st. 45.

P. 455, Z. 10 lies Planeten st. Himmelskörpern.

P. 461, Z. 3 lies Casdäer.

P. 465, Z. 11 v. u. lies Casdäern.

P. 476, Z. 14 v. u. ist 108 zu tilgen.

P. 499, Z. 10 v. u. lies: Ssabier [9]) aus dem Buche etc. — Z. 3 v. u. Sso'hof.

P. 504, Z. 3 lies Sinî; Z. 6: 'Hasan u. Z. 8 v. u.: Schamanân.

P. 506, vorl. Z. T. lies صابيين. — Uebers. Z. 1 lies: Lange Zeit hindurch waren etc. — Z. 6 lies 9 st. 10 u. danach sind alle übrigen Ziffer zu corrigiren.

P. 507, Z. 3 lies Netzm.

P. 508, Z. 8 v. u. lies *οὐρανῶν*.

P. 509, Z. 10 f. lies Nawâssîb u. vorl. Z.: einen grossen Tempel etc.

P. 511, Z. 3 lies Wâfajât. — Z. 5 u. 4 v. u.: que l'on appelle etc.

P. 512, Z. 3 lies *en* st. el u. Z. 4: 'Hosein. — L. Z. T. will Hr. Fleischer mit Recht الادرجة in لا درجة ändern und übersetzt demnach die betreffende Stelle (vorl. u. l. Z.): und dass die Intelligenzen zu einer Stufe aufsteigen können, über die keine andere hinausgeht (d. h. zu der höchsten Stufe der Ausbildung).

P. 516, Z. 6 T. lies بين.

P. 518, Z. 6 T. lies وندخل u. Z. 7: فيحكموا.

P. 519, Z. 3 lies Firaq.

P. 520, Z. 8 lies Caput 2 (im Ms. steht nämlich an dieser Stelle irrthümlich السابع). — Vorl. Z. T. للشمس. — Uebers. Z. 2: Fachrî; Z. 5 ist 5 zu tilgen u. Z. 4 v. u. lies: diese.

P. 526, Z. 8 T. lies التثليث, Z. 10: موافقون und vorl. Z.: ثم في الاقرار

P. 527, Z. 3 v. u. Uebers. lies: des ältern und jüngern Arânî.

P. 529, Z. 8 T. lies Idrîs; Z. 9: المطيعين u. l. Z.: وأمرهم. — Z. 4 u. 3 v. u. Uebers. lies: zur Enthaltsamkeit von der Welt und zur Ausübung der Gerechtigkeit an.

P. 536, Z. 1 T. lies وامرهم u. Z. 3 Uebers.: Almosen zu geben zur Unterstützung der Unvermögenden.

P. 531, §. 2. Zur Erklärung dieses schwierigen §. schlägt Hr. Prof. Fleischer folgende Conjecturen vor, denen ich nur vollkommen beistimmen kann; er liest nämlich المِلّة st. الملكة, dann مِلّة st. في ملة und endlich وطبّقت st. وطبقة; er übersetzt demnach: «Und seine Religion — d. h. die des Idrîs — ist die wahre Religion; man kennt sie unter dem Namen der orthodoxen Religion der Ssabier, und sie hat

sich über die ganze bewohnte Erde verbreitet». Vgl. o. Bd. I. p. 643 ff. Bd. II. p. 453, §. 4, Ende, p. 500 u. 616. — L. Z. lies 21 st. 20.

P. 533, vorl. Z. Uebers. lies: schmäht den Andern.

P. 536, Z. 8 T. lies الكنعانيين und Uebers. Z. 2 ist 3 st. 8 zu lesen.

P. 636, Z. 4 v. u. T. lies لانه; Z. 2 Uebers.: Marzobân. — Z. 7 ff. v. u. lies: «weil der Genuss derselben, wie sie auch (beschaffen) sein mögen, eben so wie Fische, Schweine- und Kameelfleisch, junge Tauben und Heuschrecken den Ssabiern verboten sei.»

P. 540, Z. 8 Uebers. lies: . . . dass du einzig an Schönheit bist zur Bestätigung (d. h. zur Erhärtung des Daseins) eines glorreichen Einzigen. — Z. 13 ff. lies: durch deine Vermittelung also gewinnen Alle, der Irrgläubige wie der Rechtgläubige, tiefere Einsicht in die Religion. Du hast sie wohl berathen, mich aber hast du irre geführt und bewirkt, dass ich unter jenen einer falschen Religion Vorschub leiste.

P. 541, Uebers. Z. 1 lies 1033; Z. 6 v. u.: Ssabier.

P. 542, vorl. Z. T. lies اليها. — Uebers. Z. 3 ff. lies: und dieser brachte man, unter andern Opfergaben, Oel dar und goss es auf den heiligen Stein daselbst. Vgl. Abûlfedae hist. anteisl. p. 64, Z. 15. Zamachschari bemerkt auch zu Sûreh 50, 40: من مكان قريب من صخرة بيت المقدس وهى اقرب الارض من السماء باثنى عشر ميلا وهى وسط الارض (nach einer Mittheilung des Hrn. Prof. Fleischer). Auch die Juden glaubten, dass die Stelle, wo einst der Tempel zu Jerusalem stand, der Mittelpunkt der Erde sei.

P. 547, drittl. Z. T. lies: وغار u. انزا; vorl. Z.: زا u. دارد u. l. Z. وخس (Möller hat die Lesarten des Textes), دارد ist zu tilgen; damnach muss die letzte Z. heissen: und viel Gestrüpp. — Vorl. Z. Uebers. lies 8 st. 9.

P. 548, Z. 8 lies *coupole*.

P. 550, Z. 11 Uebers. lies: Chatthâb u. l. Z. 18 st. 17.

P. 551, §. 8, Z. 1 T. lies مكسورة.

P. 554, Ueberschrift lies: XXXVI.; Z. 4 T. v. u. اولنمشلر und كنعانيوندنلر, u. l. Z. بعيددر.

P. 555, Z. 3 T. v. u. lies والصابيون u. Uebers. Z. 3: Ssabijûn.

P. 556, Z. 1 T. lies الى دين اخر.

P. 560, Z. 6 Uebers. lies Baràah.

P. 562, Z. 7 Uebers. lies Baqarah.

P. 566, vorl. Z. T. lies بالهمزة; Z. 8 Uebers.: ssabwah u. vorl. Z. statt des 'Hamzah.

P. 568, Z. 4 Uebers. lies Qommi u. «sondern sie» st. denn sie. — Ib. §. 13, Z. 1 T. lies گرايندگانند.

P. 569, Z. 5 lies: Ess-Ssàbiìn; vorl. Z. T. ist پس zu tilgen; l. Z. lies ايشانرا كه اندروهكين.

P. 573, Uebers. Z. 3—5 lies: Dieses Wort (المشركات) begreift durch seine Allgemeinheit (— in so fern es überhaupt solche bedeutet, die Gott etwas zugesellen —), auch die Götzendiener, d. h. die, welche ein Idol u. s. w. göttlich verehren. — Z. 3 v. u. lies Unterscheidung (d. h. ob sie an einen Propheten glauben oder nicht), st. Meinungsverschiedenheit.

P. 574, Z. 7 u. 8 lies: sondern dieselben so verehren, wie etc.

P. 575, l. Z. T. صنفان.

P. 577, Z. 1 T. lies وغيره; Z. 2 Randgl.: desselben st. derselben.— Ib. §. 7. l. Z. T. lies والصور. — Ib. l. Z. Uebers. u. p. 578, Z. 1 lies: die ihnen wohlgefallen haben.

P. 578, Z. 9 lies: wurden st. wurde.

P. 579, Z. 2 T. lies النصوص u. Z. 6: وهى. — Uebers. Z. 3 u. 4 lies: welcher im Mochtassar des Mozanni ausdrücklich hervorgehoben ist. — Ib. Z. 8 lies: schreiben ihnen (als Urhebern) die kosmischen Wirkungen zu und läugnen die Existenz eines nach freier Wahl handelnden Schöpfers.

P. 580, §. 9, Z. 3 lies مَن st. ومن u. Z. 3 u. 5 Uebers.: und von den Ungläubigen ist blos eine Frau, die zu den Juden und Christen gehört, (dem Moslem zu heirathen) erlaubt.

P. 581, Uebers. Z. 5 lies: «wenn. — Z. 9 u. 10: «Nach dem Grundsatze: الشُّبْهَةُ أُخْتُ الحرام, quod dubitas, ne faceris; s. meine Uebersetzung von Zamachscharis Goldenen Halsbändern, S. 76 u. 77, Anmk. 24, u. Kitâb et-Ta'rîfât, ed. Flügel, unter dem Worte الورع». Fleischer.

P. 582, vorl. Z. lies بقتلهم. — Uebers. Z. 4 lies unter st. nach, Z. 5: freilich st. nun u. Z. 10: den st. dem.

P. 583, drittl. Z. T. lies الشركات.

P. 584, Z. 2 T. lies لانهم من اهل. — Uebers. Z. 10 lies: «Daher ist es (das Wort صابية) mit dem obigen einschränkenden Zusatze versehen. — قيّد bedeutet: die Quantität eines Begriffs durch eine hinzugefügte Specification einschränken, — Gegensatz von اطلق, einen Begriff in seiner Ausdehnung gebrauchen». Fl. — Ib. §. 12. drittl. Z. lies الحرمات u. vorl. Z.: 1251.

P. 585, §. 13, Z. 3 lies 1240; Z. 7 f. Uebers.: Einschränkung st. Bedingung u. vorl. Z,: Ssabierin.

P. 590, Z. 4 T. lies Ssi'hâ'h.

P. 591, Z. 8 lies Moqaddimah

P. 593, Z. 6 Uebers. lies: «der st. Ein, nämlich der von dem türkischen Uebersetzer stets benutzte Commentator des arabischen Originals». Fl.

P. 594. «Nach der Angabe وواو مجهول, Text Z. 1, müsste genau genommen Nigôschâ u. s. w. ausgesprochen werden». Fl. — Ib. l. Z. T. lies دارم st. دارا. — Ib. l. Z. Uebers. lies: Ich aber habe bis auf dreissig Väter u. s. w.

P. 595, Z. 5 lies نامند u. Z. 7: گرينلگانند, wie p. 568, §. 13, Z. 3.

P. 596, Z. 1 Uebers. lies *ssabon*.

P. 599, Z. 6 T. ist انل zu tilgen.

P. 600, Z. 1 Uebers. lies: die Höchstgestellten st. die Mächtigen; eigentlich die (Gott) Nächstgestellten.

P. 600, Z. 3 T. lies ظهر u. Z. 5: يذكرون.

P. 604, §. 1, Z. 2 T. lies الاهرامات.

P. 605, Z. 2 T. lies الكائنات. — Ib. §. 2, Z. 2: ابا st. ابو. — Vor einigen Tagen erhielt ich die Bûlâqer Ausgabe von Maqrîzîs كتاب المواعظ u. ich benutze die Gelegenheit, hier einige Var. lect. aus dieser Ausgabe nachzutragen. Ib. l. Z. fehlt gleichfalls das erste بين.

P. 606, Z. 1 T. Ed. Bûl. القبط بحسب. — Z. 4 T. ib. بعد القتلة ثم, dann wie im Cod. Th. etc. — Vorl. Z. ib. مكان statt des bestimmt richtigen سكان. — L. Z. ib. وذلك ان تموز.

P. 607, Z. 1 T. Ib. الخزناسيين ; dieses scheint aber nur eine unglückliche Conjectur der Bûl Editoren zu sein: vgl. sogleich. — Z. 3 ib. وكذلك كان كانون. — Z. 4 u. 5 ib. ولا, ولد, ولدا. — Z. 6 ib. abermals والخزناسيين, corrumpirt aus والحرنانيين, wonach offenbar die angeführte Conjectur Z. 1 gemacht wurde. — L. Z. ib. ويهدين. — Uebers. Z. 4 v. u. lies: »und stellen eine feierliche Todtenklage an« —; "s. über diese Bedeutung des Wortes عدّد meine Diss. de gloss. Habicht. p. 35, Anmk.« Fleischer.

P. 608, §. 4, Z 2 T. Ib. وكانت عين u. ويقصدونه. — Vorl. Z. عن عاد وثمود; offenbar eine unglückliche Conjectur für das den jetzigen Mohammedanern unbekannte اغاثاذيمون, es folgt daher ein unsinniges: ويزعمون انه عن شيث.

P. 609, Z. 1 T. lies وفي الحركات; ed. B. والحركات; Z. 4 ed. B. النفس وكانت; letzte Zeile lies ادراك; ed. B. عباده. — Ib. Uebers. Z. 6 v. u. lies: Ihre göttliche Verehrung der Behausungen motiviren sie dadurch, dass sie sagten: da der Schöpfer der Welt über die Eigenschaften des zeitlichen Seins erhaben ist, so u. s. w. — Vorl. Z. lies: unumgänglich nothwendig st. einleuchtend.

P. 610, Z. 1 T. Ed. B. fehlt das erste عنده. — Z. 2 lies وعنوا, u. انها nach ed. B. — Z. 3 ib. افلاكها وهي هياكلها. — Z. 5 ib. العبد بنفسه. — Z. 6 ib. بيوتها من الفلك. — L. Z. ib. richtig وسموا هنه st. وسموهن des Cod. Ed. B. hat ib. الآلهة والهة وسموا الشمس اله ورب الخ.

P. 611, Z. 1 T. lies على st. الى nach المفيضة; Z. 6 lies اسنوائها u. vorl. الاربعاء. — Ib. Z. 2 ff. Uebers. lies: und welche auf denselben ihre Einwirkungen ausüben. Sie suchten daher den (himmlischen) Behausungen näher zu treten, um dadurch den geistigen Wesen näher zu kommen, damit wiederum diese sie dem Schöpfer näher stellen möchten.

P. 612, Z. 3 v. u. T. lies وهم st. وهما u. l. Z.: بالفعل u. بوجده; Z. 12 Uebers. lies milesische.

P. 613, Z. 2 ist wohl, nach der analogen Stelle Bd. II. p. 514, l. Z. T., بين شريعة st. من شريعة u. l. Z. السبع st. بالسبع zu lesen.

Fleischer. Die Bûlâqer Ausg. bestätigt diese Conjectur. — Ib. Z. 6 hat die B. Ausg. والحرّانية.

P. 614, Z. 5 T. lies غابر u. Z. 6 v. u. منقاوش. — Uebers. Z. 4 v. u. lies die Rinder st. den Stier; Z. 3: Mowaffaq u. l. Z.: Ibn *Abî* Osseibi'ah.

P, 615, §. 9, Z. 3. Die B. Ausg. hat hier البوذ عانية u. am Ende des Cap. البوزغانية. — L. Z. T. lies يعتقد u. Z. 3 Uebers.: 9 st. 4.

P. 621, §. 2, Z. 3 lies بالكلدانيين.

P. 623, Z. 5 Uebers. lies: Sûq-el-'Gazzârîn. — Z. 6 ff. lies: Als der Ssabier Th'âbit u. s. w., i J. 289 (901) [288], während der Verfolgung des Châdim Wassîf zu dem Chalifen el-Mu'tadhid-billahi kam, sah er diesen Tempel u. s. w.

P. 626, Z. 15. Sylv. de Sacy, wie überhaupt die meisten Franzosen, schreibt immer Sabéens, welches dem lat. Sabaei entspricht; ich habe aber hier, wie auch sonst, dieses Wort, der Gleichförmigkeit wegen, Ssabiens geschrieben. Vgl. unten p. 843 f.

P. 629, l. Z. T. lies ابن st. بن.

P. 631, Z. 13 Uebers. lies *ssubû*.

P. 632, Z. 1 T. lies الظاهر.

P. 635 f. §. 26 ff. Unlängst hatte Hr. Renan die Güte, mir das Original der §§. 26. 27. u. 28. nach den Par. Handschrr. ancien fonds Nr. 812, p. 33 f. u. Suppl. Nr. 1927 zuzuschicken. Die betreffende Stelle lautet in dem bessern Cod. Nr. 812 wie folgt: .... فلما مات ولده (يعنى ولد هرمس) دفن فى الهرام الثانى وكانت المجوس والصابيون يحجون اليه فى كل عام(1) قال الشيخ ابو صادق ابو زكريّا(2) الحدث وانا اجتمعت برجل من الصابيين جاء ليحج اليهما .... وحكى (يعنى ابن ابى الصلت صاحب كتاب العجايب) ان الصابيين كانوا يحجون اليهما على الابل والخيل من البلاد البعيدة عند شرق الشمس ويجتمعون عندهما(3) ويقدون الشموع من الجبل الى البحر فيكون ذلك عيدًا لهم ويقولون يا ابا الهول لك حججنا ولك(4) اطعنا فلم يزالوا كذلك حتى ملك مصرا ملكا (sic) يقال له .... (5) فلما اجتمعوا عند الهرمين اطلق النار عليهم من البحر والجبل فكانوا كيف ما توجهوا يجدون النار فتاخذهم فاصبحوا(6) ولم

يبق منهم غير رجل واحد فاستحضره الملك وقال له انت الذى بقيت من القوم قال نعم فقال له الملك ما سبب حجكم(7) الى هذين الهرمين فقال نحن نعبد الملايكة(8) تحت هذين الهرمين تحملونها فنحن ناتى(9) ونسلم عليهم فقال الملك الحقوه باصحابه فالحقوه بهم واحرقوه بالنار(10)

Die Varianten, welche Cod. Nr. 1927 bietet, sind folgende: (1) فجعل المجوس يحجنوه والصابيون. — (2) ابن ابى زكريا; diese Lesart ist wahrscheinlich die richtigere. — (3) البلاد فى شرق القمر يجتمعون عند الهرمين; diese Lesart scheint die richtigere zu sein u. zwar desshalb, weil man nicht voraussetzen kann, dass ein unwissender Abschreiber das geläufige شرق الشمس in شرق القمر فى geändert hat, dagegen ist der entgegengesetzte Fall nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich. Da aber, so weit mir bekannt ist, der Ausdruck شرق vom Monde nicht gebraucht wird, so ist vielleicht القمر, nicht القَمَر, sondern القُمْر zu lesen, worunter die sog. Mondgebirge im südlichen Africa zu verstehen sind; demnach würde ich من البلاد فى شرق القمر durch: «aus den Ländern im Osten der Mondgebirge» übersetzen, womit aber hier nur ferne Bewohner im Süden von Aegypten gemeint sein dürften. Dadurch würde auch meine oben Bd. I. p. 495 in Bezug auf die zu den Pyramiden wallfahrtenden Ssabier ausgesprochene Vermuthung ihre Bestätigung finden. — (4) بك. — (5) In Cod. 812 ist hier eine Lücke, Cod. 1927 dagegen hat ملكا من ملوكها. — (6) وجعلوا النار فاصبحوا. — (7) كلما توجهوا. — (8) ما لكم تحجون. — (9) ناتى اليهما. — (10) بالنار fehlt. — Wir erfahren also hier aus dem Original Manches, was wir aus Langlès' freien und mit eignen Zusätzen untermengten Mittheilungen nicht erfahren und können auch zugleich dieselben berichtigen, und zwar ersehen wir aus dem Original Folgendes: 1) Jene Wallfahrten fanden jährlich statt. Wenn aber auch hier von Magiern die Rede ist, so mag der Ausdruck المجوس nur im Sinne von Heiden überhaupt gebraucht worden sein, was bei mohammedanischen Schriftstellern oft der Fall ist (vgl. oben Bd. I. p. 281 u. ib. Anmk. 3). 2) Abû-Ssâdiq, der wohl *Ibn* u. nicht *Abû*-Zakarîja hiess, war eigentlich kein Historiker, sondern ein محدث,

welcher Umstand vielleicht für die Glaubwürdigkeit seiner Angabe spricht. 3) Dieser Abû-Ssâdiq traf nicht mit vielen, sondern nur mit einem ssabischen Pilgrim zusammen. Jedenfalls aber kann es nicht zweifelhaft sein, dass diese von vielen arabischen Schriftstellern bezeugten Wallfahrten zur Zeit des Islâm stattgefunden haben.

P. 635, §. 26, Z. 3 lies: Ibn Abî-ss-Ssalt. — Ib. Z. 4. Der vollständige Titel dieses Buches ist nach Renans Mittheilung: كتاب الدر الثمين المنظوم فيما ورد فى مصر واعمالها بالخصوص والعموم, verfasst von 'Alî ben Dâwud el-Châthib. — Z. 5 lies *chameaux;* Z. 11: *fût* u. *en* blanc; l. Z. *toute* u. *répliqua*.

P. 636, Z. 3 lies *les* st. le. — §. 27, Z. 4 lies *des* st. les; Z. 11: dédié.

P. 638, Z. 2 ff. Vgl. oben Bd. II. p. 719. Anmk. 156.

P. 640, Z. 8 lies der st. das. — Ib. Z. 7 v. u. Vgl. oben p. 825 die Verbesserung zu p. 370. Z. 1 u. 2 Uebers.

P. 641, Z. 10 lies Meninski.

P. 644, Anmk. 45, Z. 2 lies: wo es heisst.

P. 650, Z. 15 v. u. lies Manbig'.

P. 659, Z. 20 ff. Auch in dem von Hammer edirten Werke des Ibn Wa'hschîjah (Ancient Alphab. London 1806) theilt derselbe (p. 108 f.), nach einer Schrift فى خواص النبات واحجار المعدنية eines Priesters Dûschâm, eine Menge hieroglyphischer (?) Zeichen für die verschiedenen Mineralien mit, wo das astronomische Zeichen der Sonne für Gold, das des Mondes (Vollmond) für Silber, das der Venus für Kupfer, das des Saturn für Blei, das des Mars für Eisen und das des Jupiter für Zinn (die drei letzten Zeichen der Planeten sind von den bei uns üblichen ein wenig verschieden, jedoch aber erkennbar) steht. Merkwürdig ist es, dass daselbst kein einziges Metall durch das Zeichen des Mercur ausgedrückt ist, während in den Mittheilungen des Dimeschqî gleichfalls dem Mercur kein Metall specialisirt wird; s. oben Bd. II. p. 394 f. § 7. u. p. 411.

P. 662. Auch der Anonymus bei Dimeschqî bringt die Venus mit den Zeichen des Stieres und der Wage in Verbindung, was mit den monumentalen Darstellungen und mit den Ueberlieferungen der Alten vollkommen übereinstimmt; s. oben Bd. II. p. 393 u. 683 f. Anmk. 82. — Cassianus Bassus theilt in seinem *Geoponica* betitelten Sammelwerke (I. 12, t. I. p. 47 ff. ed. Niclas) die Meinung eines gewissen Zoroasters (vgl. ib. Prolegg. p. LXXIV f. u. Schoell, Gesch.

der gr. Lit. Berlin 1830, t. I. p. 211. u. III. p. 443) mit, nach welcher der Widder und der Scorpion mit Mars, der Stier und die Wage mit Venus, die Zwillinge und die Jungfrau mit Mercur, der Krebs mit dem Monde, der Löwe mit der Sonne, der Schütze u. die Fische mit Jupiter, der Steinbock und der Wassermann mit Saturn in Verbindung gebracht werden. Niclas, der letzte Herausgeber dieser *Geoponica*, führt noch l. c. p. 48 eine Stelle aus der *Εἰσαγώγη εἰς ἀποτελεσματικήν* des Paulus Alexandrinus an, wo es im Cap: *περὶ οἴκων τῶν ἀστέρων* wie folgt heisst: *Οἰκητήρια δὲ ὁ κριὸς, καὶ ὁ σκορπίος, τοῦ Ἄρεως· ὁ ταῦρος, καὶ ὁ ζυγὸς, τῆς Ἀφροδίτης· οἱ δίδυμοι, καὶ ἡ παρθένος, τοῦ Ἑρμοῦ· ὁ καρκῖνος, τῆς Σελήνης· ὁ λέων, τοῦ Ἡλίου· ὁ τοξότης, καὶ οἱ ἰχθύες, τοῦ Διός· ὁ αἰγόκερως, καὶ ὁ ὑδροχόος, τοῦ Κρόνου.* — Ibn Wa'hschîjah verbindet (l. c. p. 54 ff.) gleichfalls den Widder und den Scorpion mit Mars, den Stier mit Venus, die Zwillinge und die Jungfrau mit Mercur, den Krebs mit dem Monde, den Löwen mit der Sonne, den Schützen mit Jupiter, den Steinbock und den Wassermann mit Saturn, was ebenfalls in Uebereinstimmung mit den Monumenten und den erwähnten Ueberlieferungen steht.

P. 666, Z. 12 v. u. Das hier Vermuthete wird durch die Bd. I. p. 821 nach Hamaker mitgetheilten Aeusserung des Ibn Wa'hschîjah über die Chaldäer oder Nabathäer seiner Zeit (Anfang des 10. Jahrh. p. Chr.), die derselbe ausdrücklich als Anhänger der alten heidnischen Landesreligion bezeichnet, glänzend bestätigt. Eben so scheint die hier ausgesprochene Vermuthung, dass die vom Anonymus bei Dimeschqî beschriebenen Tempel chaldäische sind, durch die neusten Entdeckungen in Babylonien sich zu bestätigen. In einem in *Bombay Times* abgedruckten Vortrag Rawlinsons über seine neusten Untersuchungen im südlichen Mesopotamien heisst es (nach einem in der Augsb. Allg. Zeit. 1855, Nr. 163 f. mitgetheilten Auszug, Beil. Nr. 164, p. 2617) von der grossen Ruine auf dem Schutthügel in der Nähe von Babylon, genannt Birs-Nimrûd, welche die Neugierde der Reisenden und Alterthumsforscher vielfach in Anspruch genommen hat: es sei ermittelt worden, «dass dieser Bau »der Tempel der sieben Sphären« hiess, und dem chaldäischen Planetensystem gemäss angelegt war; zu dem Ende standen sieben Stockwerke über einander, und jedes trug die dem besondern Planeten, welchem er gewidmet war, zukommende Farbe. Das unterste Stockwerk Saturns war schwarz, das zweite dem Jupiter heilige orangegelb (bei Dimeschqî: grün, s. oben Bd. II. p. 385, §. 3.), das dritte

des Mars roth, das vierte der Sonne goldfarben, das fünfte der Venus weiss (bei Dimeschqi: kornblau, aber die Kleidung beim Gottesdienst der Venus weiss, s. oben Bd. II. p. 392 f. u. vgl. ib. p. 683, Anmk. 78), das sechste Mercurs blau (bei Dimeschqi ist die Farbe nicht angegeben, s. ib. p. 394 f.), das siebente des Mondes grün mit silberweiss. Die bezügliche Farbe war den Ziegeln eingebrannt» u. s. w. Man sieht daraus, dass es einst in Chaldäa Tempel der sieben Planeten gab, von denen ein jeder eine bestimmte Farbe hatte, die auch mit den Angaben des Dimeschqi zum grössten Theil übereinstimmt.

P. 671, Anmk. 13, Z. 7 ff. Vgl. auch Archäolog. Zeit. 1854, Mai, Nr. 65. u. Jahrb. des Vereins von Alterthumsfr. im Rheinl. XXII. 1855 p. 41 f.

P. 685, Anmk. 92. Bei Ibn Wa'hschîjah heisst es l. c. p. 52 gleichfalls: كوكب عطارد وهو هرمس كاتب الفلك.

P. 687, Anmk. 109, Z. 2 f. Vgl. Osiander in der Zeitschr. d. d. morg. Ges. VII. p. 488 f.

P. 688, Anmk. 114 lies 443 st. 440.

P. 692, Z. 3 v. u. lies 'Hadhr, Atra st. 'Hadhr. Atra.

P. 693, Z. 4 lies الحصن st. لحصن. — Ib. Z. 3 v. u. lies Nicolls.

P. 695, Z. 7. Vgl. ferner Mo'ag'g'em el-Boldân s. v. مرج الضيازن, Marâssid III. p. ٧٥ u. Cousin de Perceval, Essai etc. I. p. 324, not. u. II. p. 40. 45 f. u. 95.

P. 696, Anmk. 178, Z. 10. ابن الايهم war der letzte Gassâniden-fürst; s. 'Hamzah Issf. Ann. p. ١٢٢ u. Abûlfed. hist. anteisl. p. 130.

P. 698, Z. 1. Vgl. Issthachri v. Mordtm. p. 108.

P. 699, Anmk. 1, Z. 6 lies: Werk, aus dem etc.

P. 705, Anmk. 43 lies ريحان. — Ib. Anmk. 46, vorl. Z. lies bezieht st. beziehen.

P. 707, Anmk. 62, Z. 5 f. Hr. Prof. Fleischer ist nicht dieser Meinung. «Ich sehe keinen Grund, schreibt er, für die Annahme eines Einschiebsels; im Gegentheil scheint der Gegensatz zwischen dem reinen heiligen Willen der geistigen Wesen und dem zwischen den طرفى الخير, d. h. dem افراط u. dem تفريط, dem nimium und dem parum, schwankenden menschlichen Willen von selbst auf das hier Gesagte hinzuführen. Dass in die ganze Darstellung der Lehren der Ssabier hier Ideen des muhammedanischen كلام eingeflossen sind und

selbst die Ausdrucksweise mohammedanisch gefärbt haben, muss wohl zugegeben werden, aber weiter lässt sich nicht gehen».

P. 711, Anmk. 100. Ibn Wa'hschîjah erwähnt (l. c. p. 36) einen حكيم سيوربانوس, welcher unter Andern auch über die Geheimnisse der Gestirne, über Talismane und über die Verfertigung der Planetensiegel, وعمل خواتيم الكواكب, geschrieben haben soll.

P. 717, Anmk. 128. Vgl. oben Bd. II. p. 836 die Verbesserung zu p. 613, l. Z.

P. 721, Anmk. 3, Z. 1 lies כּוֹם.

P. 726, Z. 1 lies Lucian st. Julian.

P. 731, Anmk. 88. מרקשיט ist der Name eines Minerals, das noch jetzt bei den Mineralogen den Namen Marcasit führt; s. Ibn Wa'hschîjah l. c. p. 108, wo مرقشيتا u. مرقشيتا ذهبي unter den Mineralien gerechnet werden.

P. 739, §. 2, Anmk. 2, Z. 1 lies: Antzâr.

P. 741, Anmk. 11. Vgl. Ibn Wa'hschîjah l. c. p. 118 f.

P. 743, Anmk. 4 lies والصابيون.

P. 653, §. 1, Anmk. 5, Z. 4 lies: ist, vgl.

P. 765, Anmk. 31, Z. 1 lies Râhweih; vgl. 'H. Chalfa II. p. 336.

P. 770, Z. 10 lies Awwal.

P. 772, Z. 23 ff. Einenschlagen den Beweis dafür, dass die Chaldäer nach Mondmonaten rechneten, liefert die von Ibn 'Awwâm (Libro de agricultura su autor ...Eben el Awam, ...traducido al Castalano.. por Don Jos. Ant. Banqueri, Madrid 1802, t. I, Cap. II, 9, p. 132) angef. Stelle aus dem Buche «über die Agricultur der Nabathäer», wo es heisst, dass nicht gedüngt werden darf: فى اول يوم من الشهر ولا بعده الا ان يجوز القمر استقبال الشمس فاذا جاوز ذلك فلتزبل الارض والمنابت كلها فى نقصان القمر وذلك من اليوم السادس عشر من الشهر القمري الى اخره وقيل تزبل الكروم فى زيادة ضو القمر وذلك من اوله الى نصفه فيبين نفعه لها الخ. Man sieht also, dass der Anfang des Monats mit dem Neumonde zusammenfällt und dass das dritte Viertel mit dem 16. eines jeden Monats beginnt.

P. 775, Anmk. 18. Vgl. oben Bd. I. p. 812 den Nachtr. zu p. 212.

P. 778, Anmk. 4, Z. 2 lies نبوته.

P. 783, Anmk. 21, Z. 1. Es ist nicht ausgemacht, dass Ibn Wa'hschijah hier unter «babylonischen Ssabiern» die Mendaïten versteht, wie dies hier und oben Bd. I. p. 198 f. (vgl. ib. p. 105) behauptet wurde. Wir haben oben Bd. I. p. 820 gesehen, dass ein harrânischer Ssabier, dessen Wohnsitz zwar unbekannt ist, dessen Vorfahren aber jedenfalls in Bagdâd ansässig waren, sich البابلى, der Babylonier, nennt, und da auch einige jüdische Schriftsteller, welche in den Ländern des Islâm wohnten, Bagdâd häufig Babylon nannten, so ist es wohl möglich, dass Ibn Wa'hschijah mit den «babylonischen Ssabiern», die in Bagdâd wohnhaften harrânischen Ssabier gemeint hat; vgl. jedoch Anmk. 23 auf derselben Seite, wo aus einem andern Grunde wahrscheinlich gemacht wurde, dass Ibn Wa'hschijah hier wohl an die Mendaïten gedacht haben muss, die er als Chaldäer oder Nabathäer sicher kannte. Jedenfalls aber ist die im ersten Bande gebrauchte Bezeichnung «babylonische Ssabier» für die Mendaïten geographisch und historisch richtig.

P. 785, Anmk. 35. In der Bûl. Ausg. finden sich wirklich diese beiden ergänzten Worte.

P. 786, Anmk. 45-46. Die hier von mir gemachten Verbesserungen finden sich gleichfalls in der Bûl. Ausg. — Ib. Anmk. 47. Die B. Ausg. hat الكلطة; meine Conjectur wird also dadurch bestätigt.

P. 787, Anmk. 58, Z. 1 lies مرقيونية.

Hr. Renan, der einige Hauptresultate des vorliegenden Werkes aus der «Analyse» desselben durch Hrn. Akad. Kunik kennen gelernt hatte, spricht an verschiedenen Stellen seines neusten Werkes (hist. génér. et système comparé des langues sémitiques) von den Harrâniern und hat hier und da einige Vermuthungen über dieselben aufgestellt, denen ich nicht immer beistimmen kann und die ich daher nicht mit Stillschweigen übergehen darf.

Hr. Renân thut sicher wohl daran, dass er das arab. صابئون durch «*Ssabiens*», anstatt des früheren bei den Franzosen gebräuchlichen «*Sabéens*», transscribirt (l. c. p. 224 u. ib. not. 1), welche letztere Schreibweise immer an die Sabäer in Arabia felix erinnert und zu vielfachen Irrthümern Veranlassung giebt; nur hätte Hr. Renan,

aus dem oben Bd. I. p. XVIII f. angegebenen Grunde, den Ausdruck «*Sabisme*» nicht für die Religion der Mendaïten gebrauchen sollen (s. Journ. As. 1855, Août-Sept. p. 293).

P. 228 f. meint Hr. Renan: «on peut croire que sous le nom de *Nabathéens* ils (les Arabes) ont désigné les Syriens non convertis au christianisme, et en particulier l'école païenne et hellénique de Harran. — Dem muss ich aber entschieden widersprechen; denn die Araber haben, so weit es mir bekannt ist, niemals die Harrânier mit den Nabathäern verwechselt oder identificirt, und wenn sie auch erstere manchmal Chaldäer nannten, so ist dies nur so zu verstehen, wie wir dies oben aufgefasst haben; s. oben Bd. I. p. 161 ff. u. vgl. Bd. II. p. 544. Allerdings fliessen die Begriffe: Syrer, Chaldäer und Nabathäer bei den Arabern oft zusammen, aber die Harrânier wurden von denselben dennoch niemals Nabathäer genannt, und wenn die Araber von der wissenschaftlichen Thätigkeit der Nabathäer sprechen, so dachten sie dabei niemals an etwas Anderes als an die frühern Bewohner Chaldäa's, deren Ueberreste auch noch zur Zeit des Islâm in numerischer und zum Theil auch in wissenschaftlicher Hinsicht nicht unbedeutend waren. — «Les mots ܐܪܡܝܐ et نباطى, sont donnés comme synonymes par les lexicographes syriens (Larschow, de dialect. ling. syr. reliq. p. 9-10)». — Vgl. oben p. 439 ff., bes. p. 448, wo angegeben wurde, wie dies zu verstehen ist. — «Tout ce que nous savons des études de Harran s'accorde parfaitement avec le programme des études nabatéennes (voyez surtout Barhebr. Chron. Syr. p. 176-177 [180-81].»— Hiermit sind die oben Bd. II. p. II f. aufgezählten Werke des Thâbit ben Qorrah gemeint, die doch einen wesentlich andern Character haben, als die den Nabathäern zugeschriebenen Schriften. Vgl. oben Bd. I. p. 702 u. 707 ff. u. die ib. p. 542 ff. mitgetheilten biographischen und literarhistorischen Nachrichten über gelehrte Harrânier, woraus man ersieht, dass dieselben eine entschieden andere Richtung verfolgten, als die Nabathäer. — «M. Larschow a très-bien établi que les mots *araméens*, *nabatéens*, *harraniens*, *sabiens* etaient souvent employés l'un pour l'autre, et à peu près synonymes de païens.» Vgl. dagegen Bd. I. p. 439 ff. u. bes. ib. p. 445 f. — «La plupart des ouvrages scientifiques attribués aux Nabatéens appartiendraient, dans cette hypothèse, aux Harraniens: les ouvrages sur les mystères, sur les peintures symbolique, sur Tammuz etc., proviendraient de la même source.» — Dies halte ich geradezu für undenkbar; denn alle die eben aufgezählten Schriften sind nach Quatremère's Mittheilungen in dem Buche über

die **Agricultur der Nabathäer** erwähnt (s. Bd. I. p. 707 ff.), dieses Buch aber ist ein ohne allen Zweifel frühzeitig in Chaldäa verfasstes Werk, mit dem die Harrânier gar nichts zu schaffen hatten und das dieselben vielleicht nicht einmal kannten (s. ib. p. 697 ff.).

P. 235 scheint Hr. Renan zu glauben, ich nehme an, «que les Harraniens, en se donnant le nom de *Sabiens*, savaient qu'ils prenaient le nom précis de la secte actuellement connue sous le nom Mendaïtes. Ich habe dies aber nirgends behauptet, und in der That lässt sich aus den mir bekannten Quellen durchaus nicht nachweisen, dass die Harrânier die Existenz der Mendaïten kannten, obgleich man dies bei den Harrâniern von Bagdâd fast voraussetzen kann. «M. Chwolsohn, meint Hr. Renan ferner, regarde l'acception vague du mot *Sabiens* employés dans le sens de *païens* comme *postérieure* à l'adoption qu'en firent les Harraniens — so ist es auch —. Mais je pense que cette extension de signification s'était opérée *antérieurement*, et que, quand les Harraniens se placèrent dans la catégorie des Sabiens, il ne faisaient pas bien fortement violence au langage reçu etc.» Diese Annahme wird aber durch die chronologische Uebersicht (Bd. I. Buch I. Cap. VIII.) beseitigt, wo die Art und Weise, wie die Begriffe Ssabier und Ssabismus sich allmählich entwickelt haben, so zu sagen, documentarisch nachgewiesen wurde. — Das was Hr. Renan auf der folgenden Seite über den angeblichen Einfluss der Harrânier über gewisse unter den Mohammedanern verbreitete Sagen sagt, ist schon Bd. I. p. 818 (vgl. ib. p. 822) widerlegt worden. Ich hoffe, dass Hr. Renan nach Durchlesung des vorliegenden Werkes mit mir in Bezug auf die eben gemachten Bemerkungen, welche seinem so viel Gutes und Vortreffliches enthaltenden Werke keinen Abbruch thun, übereinstimmen wird.

Zum Schlusse sollen hier noch einige Stellen aus dem erwähnten Werke des Ibn Wa'hschîjah, in welchem von Ssabiern die Rede ist, migetheilt werden. Im 6. Capitel des شوق المستهام theilt er nämlich die Alphabete der zwölf Zeichen des Thierkreises mit und bemerkt am Anfange des 11. Abschnitts dieses Capitels (p. ٩٢٤ [12]):

الفصل الحادى عشر من الباب السادس فى صفة قلم برج الدلو كوكبه
زحل وهو من جملة الاقلام المنسوبة للكلدانيين والصابيين وبه رتبوا كتب

صلواتهم ودعواتهم واسرار نواميسهم الخاصة مما فاضت به عليهم روحانيته

Es folgt dann ein monströses Alphabet, welches nach der Ordnung des semitischen Alphabets geordnet ist, worauf dann noch besondere Zeichen für die arabischen Buchstaben ث, خ, ذ, ض, ظ u. غ u. zwei Zeichen für die Sylben ني u. ريم folgen. Dass die Harrânier, von denen wir wissen, dass die von ihnen verfassten Werke über ihren Cultus in syrischer Sprache geschrieben waren, sich dieses Alphabets nicht bedient haben, ist kaum zweifelhaft. Schon Sylv. de Sacy hat die Meinung ausgesprochen, dass der grösste Theil der hier mitgetheilten Alphabete nichts anderes als Zauberalphabete seien, deren die Hexenmeister und Alchymisten des Mittelalters sich bei ihren Gaukelwerken bedienten, deren Ursprung gewissen wirklichen oder fingirten Weisen des Alterthums oder gewissen Corporationen zugeschrieben wurde und welche zum Theil in cabbalistischen Werken anzutreffen sind. Das in Rede stehende Alphabet ist gleichfalls ein derartiges Zauberalphabet, das den Chaldäern und wohl den mendaïschen Ssabiern, welche sich vielfach mit Astrologie befassten (s. oben Bd. I. p. 115 f.), zugeschrieben wurde.

Die Châtimah des erwähnten Werkes hat folgende Ueberschrift (p. ١١٣ [41]): في ذكر اقلام ادعت طايفة من قوم النبط والكلدانيين والصابية انها كانت تستعمل قبل الطوفان. Es folgt hierauf ein verdächtiges Alphabet — dessen Buchstabenzahl der des arabischen entspricht — eines gewissen Schischim, der mit diesem Alphabet auf gebrannten Lehm geschrieben haben soll; dann ein anderes, nicht weniger verdächtiges Alphabet, von dem die ägyptischen Pharaonen behauptet haben sollen, dass es vor der Sintfluth gebräuchlich und dass damit die in den Tempeln vor den Götzenbildern gelesenen Gebetbücher geschrieben waren, und das Ibn Wa'hschijah in Oberägypten in Gräbern und auf Steinen gesehen haben will. Er spricht dann (p. ١١٩) von dem Alphabet des Adam, das mit dem altsyrischen identisch sein soll, ferner von dem des Seth u. dem des Idris-Enoch, worauf er ein altsyrisches und ein noch zu seiner Zeit gebrauchtes syrisches Alphabet (beide ziemlich richtige Estrangelo-Alphabete) folgen lässt. Darauf heisst es bei ihm (p. ١١٩): صفة قلم شبشيم الذى تعلمه بالوحى من الله تعالى وهو ايضا مختلف فيه على اربع روايات

فالاول منها على راى الهرامسة والثانى على راى النبط (القبط؟) والثالث على راى الصابية والرابع على راى الكلدانية وهولاء هم الامم القديمة التى اخذت عنهم ساير الامم بعدهم الى يومنا هذا. Fast scheint es, als hätte Ibn Wa'hschijah hiermit die harrânschen Ssabier, als die letzten Repräsentanten der alten heidnischen Syrer, gemeint (vgl. o. II. p. 499, den Anfang des 6. §.). Aber nach dem, was oben Bd. II. p. 791, Anmk. 11 über die Bedeutung der Mendaïten während der ersten Jahrhunderte des Islâm bemerkt wurde, ist es wohl möglich, dass hier die mendaïschen und nicht die harrânischen Ssabier gemeint sind. Ibn Wa'hschijah theilt hierauf nach den Angaben der Hermesianer (vgl. Ibn W. l. c. p. ٩٠ ff.) ein eigenthümlich geordnetes, sehr merkwürdiges, hieroglyphenartiges Alphabet von 37 Buchstaben mit, deren Benennungen — wie z. B. كاغج, سپرم, ضمنز, قم, بپ, طيبب, جبلث u. s. w. — er angiebt, — Benennungen, welche es wohl verdienen, von den Aegyptologen, die leider die Mittheilungen der Araber über Aegypten allzu sehr vernachlässigen, näher gewürdigt zu werden. Ibn Wa'hschijah giebt ferner (p. ١٢٢ ff.) die Art und Weise an, wie die Nabathäer (Kopten?) sich hieroglyphisch ausdrückten u. theilt p. ١٢٩ wiederum ein verdächtiges Alphabet mit, worauf es bei ihm p. ١٣٠ wie folgt heisst: وهذا صفة قلم الصابية وهم اصحاب الرصودات والطلسمات والاسرار والنارنجات الخارقة وذكر اغاذيمون انة نقل العلوم الطلسمية عنه (sic) ولم يسبقهم الى ذلك احد المتقدمين والمتاخرين فافهم ذلك وهذا قلمهم. Es folgt hierauf ein jedenfalls verdächtiges Alphabet, das nach der Ordnung des semitischen Alphabets geordnet ist und an dessen Ende sich noch besondere Zeichen für die dem arabischen Alphabete eigenthümlichen Zeichen (ث, غ u. s. w.) finden. Welche Ssabier hier gemeint sind, lässt sich schwer angeben. Die Erwähnung des Agathodämon weist allerdings auf die Harrânier hin (vgl. oben Bd. I. p. 633 ff. 780 ff. u. 792 f.), allein da diese Stelle corrumpirt zu sein scheint, so kann dies wohl auch nichts beweisen. An Ssabier im Sinne von Heiden überhaupt kann schwerlich bei Ibn Wa'hschijah gedacht werden. Ueberhaupt ist hier zu bemerken, dass man aus den eben angeführten Stellen über die Ssabier so lange nichts Bestimmtes folgern kann, so lange kein

definitives Urtheil über das in Rede stehende Buch überhaupt gefällt ist. Die Ansichten de Sacy's über dasselbe (Magaz. encyclop. 1810, t. VI. p. 144 ff.) sind jedenfalls in vieler Beziehung nicht stichhaltig, und es wäre zu wünschen, dass dieses Werk mit Benutzung von neuen Mss. (deren es in Europa noch geben dürfte, vgl. Hammers Vorrede zu diesem Buche p. xvii ff.), und mit Hülfe von Aegyptologen von neuem bearbeitet würde. Dieses Buch des Ibn Wa'hschîjah, das viel Phantastisches, aber auch viel Wahres zu enthalten scheint, ist ein Fragment einer grossartigen, wenn auch verkehrten und traurigen Richtung, die in der Culturgeschichte der Menscheit eine leider bedeutende Stellung einnimmt, welche uns ferner einen Blick in ferne Jahrhunderte gewährt und die endlich in ihrer Totalität noch lange nicht gebührend gewürdigt wurde.

Wann das in Rede stehende Buch des Ibn Wa'hschîjah abgefasst wurde, lässt sich schwer angeben; jedenfalls aber sind die chronologischen Angaben am Ende dieses Werkes (p. ١٣٥) unsinnig. Der Chalîf 'Abd-el-Malik ben Merwân, von dem hier als von einem Lebenden gesprochen wird, regierte bekanntlich im 1. Jahrh. d. H (684—705); ferner, nach dem Datum am Schlusse des Buches und nach dem, was auf derselben Seite über die Uebersetzung der beiden daselbst erwähnten Schriften gesagt ist, wurde Ibn Wa'hschîjah spätestens gegen 200 d H. (etwa am Anfange des 2. Dec. des 9. Jahrh. p. Chr.) geboren, wir haben aber oben (Bd. I. p. 824) gesehen, dass Ibn Wa'hschîjah 318 (830) noch lebte.

Index.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

*) Ich erkläre mich für die Meinung des Herrn Prof. Movers, dass die II. 42. mitgetheilten Nachrichten sich speciell auf die Harrânier beziehen und dass hier nicht etwa von irgend welchen Heiden überhaupt, die unter den generellen Namen «Ssabier» verstanden werden könnten, die Rede sei; denn in den nächstvorangehenden Capiteln wird nirgends von Ssabiern überhaupt, sondern ausschliesslich von den Harrâniern gehandelt; das قوم p. 42, Z. 1 kann sich daher nur auf diese und nicht auf irgend welche nicht näher zu bestimmende Heiden beziehen. Ich bedauere daher, dass ich diese Mittheilungen in der Untersuchung über die Geschichte der Harrânier unberücksichtigt gelassen habe.

*) Unbedingt; die Beweise bei einer andern Gelegenheit.

I.

K.

L.

M.

N.

*) Der Zusammenhang der harrânischen Mysterien mit dem Mondcultus ist auch daraus zu ersehen, dass dieselben aller Wahrscheinlichkeit nach in dem berühmten Mondtempel der Harrânier gefeiert wurden; s. I. p. 496 f.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Z.

Hebräisch-syrisch-arabischer Index.

(Die Ordnung ist die des arabischen Alphabets.)

ش

Beim Abfassen des Index sind mir noch einige Stellen aufgestossen, die einer Berichtigung bedürfen. Hie und da habe ich einige Zusätze und ausserdem einige Bemerkungen hinzugefügt, welche Hr. Prof. Fleischer mir nachträglich mitzutheilen die Güte hatte.

Band I.

Zu p. 120, Anmk. 2, Z. 8 u. p. 806, Z. 5. Die richtige Aussprache ist Imrûulqais, wie Zenker (Zeitschr. der d. m. Gesellsch. Bd. VIII. p. 589 ff.) nachgewiesen hat.

Zu p. 126, Anmk. Z. 1 bemerkt Hr. Prof. Fleischer: «das vermisste Wort steckt in اخزا, d. h. آخِذًا: ««als ob ein Nehmendes ihn nehme»», arabischer Idiotismus für: als ob ein unbekanntes, geheimnissvolles Wesen ihn nehme». — Ib. Z. 10 lies سِنِّهِ st. سَنَّة. — Ib. Z. 12 lies يقوله st. بقوله. — Z. 13 lies اعتزل st. اعزل u. Z. 14 تتطهر st. تطهر.

P. 216, Anmk. 6, Z. 2 lies Bd. II. p. 627, §. 15.

P. 223, Anmk. 2 lies Cap. XII. Nr. XVIII.

P. 231, Anmk. 3, Z. 2 lies Anmk. 46 st. 36.

P. 248, Anmk. 3 lies Cap. XII.

P. 447, Z. 4 lies: aus den ciseuphratensischen syrischen Ländern u. s. w.

P. 640, Anmk. 1 lies p. 629, §. 16 u. p. 635, §. 25.

P. 645, Anmk. 3 lies §. 4 st. 5.

P. 699. Die hier Anmk. 2 nach Ibn 'Awwâm mitgetheilte Stelle findet sich mit einigen unbedeutenden Varianten in dem Buche «über die Agr. der Nabathäer» (Ms. Lugd. B. Nr. 1915 [303]) Bd. I. p. 19.

P. 705 f. Die hier nach Maqrîzî mitgetheilte Stelle lautet l. c. p. 3 in Ibn Wa'hschîjah's Vorrede, wo derselbe ausführlich mittheilt,

wie er das كتاب الفلاحة النبطية aufgefunden und übersetzt habe, also:
ووجدت كتاب الفلاحة هذا منسوب الى ثلاثة من حكما الكسدانيين
القدما ذكروا ان احدهم ابتداه وان الثانى اضاف الى ذلك المبتدا شى
اخر وان الثالث تممه وكان مكتوبا بالسريانية القديمة فى نحو الف وخمسماية
ورقة فاما الأول الذى ابتداه فذكروا انه رجل ظهر فى الالف السابع من
سبعة الف سنى زحل وهو الألف الذى يشارك زحل فيها القمر كان اسمه
صغريث وان الذى اضاف اليه شى اخر رجل ظهر فى اخر هذه الالف
ينبوشاذ وان الثالث الذى تممه رجل ظهر بعد مضى اربعة الف سنة من
دور الشمس فى هذه الدورة التى كان لزحل فيها تلك الالف التى ظهر
فيها الرجلين فنظرت الى ما بين الزمانين فاذا هو ثمانية عشر الف سنة
وبعض الالف التاسعة عشر وذلك ان اسم الثالث كان قوثامى وقال انه
ظهر بعد مضى اربعة الف سنة من دورة الشمس التى هى سبعة الف سنة
وكان بينهما ما ذكرت لك من المدة وكانت زيادة كل واحد من الاثنين على
ما الفه الاول الذى كان اسمه صغريث زيادة فى كل باب من الابواب
التى رسمها صغريث فى كتبهم لم يغيروا شيا من قوله ورسمه الذي رسمه
وتكلم به على المعانى التى ذكرها وترتيبه الذى رتبه وانما زادوا على كل
شى دوّنه بحسب استخراجهم واستنباطهم بعده. — Auf eine ähnliche Weise spricht l. c. p. 255 der hier erwähnte Qûthámi selbst über die Composition dieses Buches, wo es heisst: كما وضع صغريث فى زمانه...
اشياً من الفلاحة وظهر بعد بدهر طويل ينبوشاذ فلم ينفرد بكتاب يعمله فى
الفلاحة بل اتبع صغريثا فاضاف الى كلامه اشيا مما استنبطها ثم ظهرت
انا من بعدهما وليس منزلتى منزلتهما بل انا اصغر الخ. Qûthámi kündigt sich l. c. p. 92 mit den Worten an: فاما انا فاسمى قوثامى وانا
من القوفانيين (vgl. oben II. p. 801) فاعلموا ذلك ثم من السورانيين
البيريانيين.

P. 706, A. Z. 1 ist das supplirte و zu tilgen. — Ib. Anmk. 2. Die Namen der hier von Ibn 'Awwâm aufgezählten Autoritäten sind nicht ganz richtig; statt خنوخا muss stehen انوحا (vgl. die folg. S. zu p. 711), statt دونا muss دوانای od. ذوانای gesetzt werden, womit ein uralter babylonischer Weise gemeint ist, der in Babylonien und Assyrien göttlich verehrt wurde und dem daselbst Tempel und Bilder errichtet wurden. — Wenn das د in دوانای als irgend ein Artikel oder sonst als ein Präfixum (wie z. B. das arab. ذو) der uralten Sprache Chaldäa's erklärt werden könnte, so hätte man in dem Rest des Namens vollständig den Namen 'Ωάννης wieder. — Der hier erwähnte ماسی wird wirklich häufig ماسی السورانی genannt (vgl. oben I. p. 822 zu 706) und statt طامتری muss es طامثری heissen. — (Nach verschiedenen Stellen dem Buche «über die Agricultur der Nabathäer»).

P 708, Z. 1 u p. 709, Z. 7. Quatremère's Douiabi ist nur eine Corruption von دوانای der guten Leid. Codd. Nr. 303, *a.* u. 303, *b.*; in den weniger guten Codd. Nr. 303, *c.* u. 303, *d.* steht manchmal دویانی. Die erstere Lesart ist offenbar die richtigere; vgl. oben Bd. I. p. 822, zu p. 708. In dem Buche Côsri (vgl. p. 707, Anmk. 3.) ist demnach דואני statt ריאני zu lesen. — Ib. Z. 13. Barkouka ist offenbar mit dem oben I. p. 824 u. II. p. 801 erwähnten ياربوقا, der gleichfalls über Gifte schrieb, identisch. In dem Buche «über die Agr. der Nabathäer» wird (I. p. 267) ein Gelehrter erwähnt, der über Gifte schrieb, dessen Name aber daselbst ترنوقا lautet. Diese Form erinnert an das Götzenbild תַּרְתָּק, welche die von Salmaneser, wahrscheinlich aus Mesopotamien, nach Palästina verpflanzten 'Awwîter verehrten; vgl. 2. Kön. XVII. 31. — Ib. Z. 14. Raouata wird geschrieben رواهطا; die hier Anmk. 2 ausgesprochene Vermuthung ist daher unrichtig. — Man sieht daraus, wie wichtig es ist, die orientalischen Eigennamen nach einem bestimmten festen System zu transscribiren. — Ib. Z. 15. Kamas wird bald كماس und bald كماش geschrieben; wahrscheinlich ist letzteres richtiger. — Ib. Z. 18 u. l. Z. Tamiri ist eine Corruption von طامثری, wie dieser Name in den guten Leid. Codd. Nr. 303, *a.* u. 303, *b.* lautet; in den weniger correcten Codd. Nr. 303, *c.* u. 303, *d.* dagegen lautet

dieser Name wirklich häufig طاميرى. Die erstere Form ist sicher die richtigere, da Ibn 'Awwâm sie schon vor sich hatte; vgl. oben I. p. 706. Der hier in der drittl. Z. erwähnte Tamiri aber wird auch im Cod. Nr. 303, *b.* p. 181 طاميرى geschrieben.

P. 709, Z. 10. Im guten Leid. Cod. Nr. 303, *b.* steht (p. 286 f.): ..لانهم وجعلوا فى هيكله المنسوب اليه فى بلاد الشوانى من ارض سورا الخ, statt der letzten vier Worte steht im Cod. Nr. 303, *d.* p. 228: السوانى من ارض صور; offenbar aber ist hier nicht Tyrus, sondern Sûrâ richtiger, womit sicherlich die chaldäische Stadt gleichen Namens, die noch im 5. Jahrh. p. Chr. eine sehr bedeutende Stadt war, gemeint ist.

P. 710, Z. 6 v. u. Das hier erwähnte Buch wird auch in dem Buche «über die Agric. der Nabathäer» citirt, wo es كتاب طيقانا und nicht كتاب طبقاتا heisst.

P. 711, Z. 1 ff. Das hier Gesagte muss ich, nachdem ich durch die unvergleichliche Liberalität des Curatoriums der Leidner Universität seit einigen Wochen fast das ganze Werk «über die Agricultur der Nabathäer» vor mir habe, modificiren. Ibn Wa'hschjah hat sein Original nicht umgearbeitet, sondern nur übersetzt, ja man möchte fast sagen diplomatisch treu übersetzt. Interpolationen vom Uebersetzer giebt es allerdings sehr viele, aber alle, ja sogar die kleinsten von zwei bis drei Worten, sind durch ein قال ابو بكر الخ erkennbar. Den Adam, Seth und Noa'h hat Ibn Wa'hschljah nicht durch Conjectur aus andern chaldäischen Namen herausgedeutet, sondern sie kommen wirklich als ادم oder ادمى, ايشيثا und انوحا vor; aber sie spielen daselbst eine Rolle, welche von der der biblischen Patriarchen gleichen Namens total verschieden ist. Der Name Abraham ist vielleicht eine Conjectur des Uebersetzers, mit Gewissheit kann ich es nicht behaupten. Dessenungeachtet bin ich nach eigner Anschauung des ganzen Werkes zu der Ueberzeugung gelangt, dass die letzte Redaction desselben durch Qûth'âmi nicht später als im zweiten Jahrhundert vor Chr. stattgefunden hat, dass aber auch einzelne Partien des Werkes, so wie viele in demselben mitgetheilten Fragmente früherer Autoren um viele Jahrhunderte älter als Qûth'âmi sind. Wie es sich aber mit den in diesem Buche erwähnten biblischen Patriarchen verhält und welche Rolle sie darin spielen, kann ich in diesem Augen-

blicke noch nicht genau angeben, da ich, wie bemerkt, jenes Werk erst seit kurzer Zeit in Händen habe; so viel ist aber gewiss, dass die daselbst mitgetheilten Nachrichten über jene biblischen Patriarchen ganz unabhängig von den Ueberlieferungen der Bibel und von denselben total verschieden sind, und dass man endlich aufhören muss, die ersten Capitel der Genesis auf Chaldäa zurückzuführen. Die Worte in dem Buche «über die Agricultur der Nabathäer» Bd. I. p. 31: قليس .... يمتى العالم ابدا ولا يبيد ولا يضمحل وهو دايما تكون الزيادة فيه بمقدار النقصان منه فهو محفوظ الصورة ابد الابد ودهر الدهرين بلا زوال ولا ابتدا ولا انتها, welche fast wörtlich mit Diodor II. 30. übereinstimmen (vgl. oben I. p. 752), klingen auch ganz anders als die Schöpfungsgeschichte der Genesis.

P. 784, Z. 12 lies Philadelphus.

P. 808 l. Z. lies ܡܚܡܛ.

P. 809, Z. 5 v. u. lies II. st. III.

P. 822, Z. 16. 20. u. 30 ff. Vgl. das oben zu p. 706 Bemerkte.

P. 824, Z. 9. ياربوقا vgl. das oben zu p. 708, Z. 13 Bemerkte.

Band II.

P. ı, Z. 9 lies 836 st. 826.

P. 9, Z. 2 f. Text u. Z. 3 Uebers. vgl. p. 98, Anmk. 66 u. p. 804. Es scheint, dass das hier erwähnte عيد الميلاد, «Geburtsfest», mit dem von Abû-Sa'îd erwähnten «Geburtsfest» (s. oben II. p. 35, §. 10) nicht identisch ist; in dem Buche «über die Agr. der Nabathäer» werden gelegentlich (I. p. 178 u. 179) die zwei von den Babyloniern gefeierten grössten Feste erwähnt, von denen das eine den 24. des ersten Kânûn gefeiert wurde und gleichfalls عيد الميلاد, «Geburtsfest» genannt wird. Dieses Geburtsfest hat aber keine Beziehung auf den Mond, sondern auf die Sonne; denn es wird als عيد ميلاد الزمان, «das Geburtsfest der Zeit» und ausdrücklich als Sonnenfest näher determinirt; es hängt also sicher mit dem Wintersolstitium zusammen, wobei man unwillkürlich an das bekannte römische Fest am 24. December «*Natalis Solis invicti*» erinnert wird. — Ib. Z. 3 Text

u. Z 3 f. Uebers. Vgl. p. 27, wo von einem Feste am 27. Tammûz berichtet wird, und p. 98, Anmk. 67. In dem Buche «über die Agr. d. Nabathäer» wird an verschiedenen Stellen (z. B. I. p. 146 f. II. p. 606 u. s. w.) der 29. Tammûz als der Tag, an welchem der Sirius aufgeht, angegeben; daselbst wird auch die Wichtigkeit dieses Tages in agronomischer Beziehung hervorgehoben, und es scheint, dass derselbe in Babylonien auch gefeiert wurde. Demnach wird wohl die Angabe p. 9 richtiger sein als die p. 27, wo vielleicht Z. 5 تسعة st. سبعة zu lesen ist; und wir sind wohl auch berechtigt zu vermuthen, dass dieses Fest überhaupt mit dem Aufgang des Sirius in Verbindung stand. Da aber an diesem Fest nach p. 27 f. ein Mysterion gefeiert und die ältesten Götter verehrt wurden (vgl. oben II. p. 347), so lässt sich daraus folgern, dass die Verehrung des Sirius in Vorderasien uralt ist.

P. 24, Z. 1 T. lies ويحرقون سبعة خرفان للسبعة.

P. 40, Z. 2 Uebers. lies Ram st. Rom.

P. 53, Anmk. 3, Z. 2 lies حكاية من خط.

P. 66. In dem Buche «über die Agr. der Nabathäer» ist Bd. I. p. 32 u. p. 179 von drei täglichen Gebeten die Rede, und aus der letztern Stelle geht auch hervor, dass das zweite Gebet von den Babyloniern zu derselben Tageszeit wie bei den Ssabiern verrichtet wurde (لما زالت الشمس وفرغنا من الصلاة الثانية ... — vgl. o. II. p. 5 f. §. 3).

P. 85, Z. 2 v. u. lies Balbin. st. Ballin.

P. 89, Z. 9 lies Cap. IX. p. 296 ff.

P. 91, Z. 27 f. sind die Worte: Ueber die Opfer der Inder etc. zu tilgen.

P. 95, Z. 8 lies Cap. X. p. 396 ff.

P. 96 f. Vgl. Uhlemann, Thoth oder die Wissenschaft der Aegypter, Gött. 1855, p. 75, wo es heisst, dass die alten Aegypter den siebenten Tag der Woche und den Monatsschluss feierten.

P, 120, Anmk. 93, Z. 7 ff. Vgl. Uhlemann l. c. p. 121 f.

P. 134, Anmk. 129, Z. 15 lies Marâssid st. Mo'ag. el-Bol.; diese Stelle findet sich in der gedruckten Ausgabe I. p. ١٣٥.

P. 138, Z. 5 v. u. lies taemiae st. Acceniae. — Ib. Z. 4 lies *habent* st. habeat u. Z. 2 Q. IV. st. Q. III.

P. 195, Z. 12 f. v. u. sind die Worte: «vor dem der Venus mit Palmen in den Händen und» zu tilgen.

P. 205, Z. 5 lies glauben st. gauben.

P. 214, Z. 5 lies נמרה st. נמר; vgl. Gesen. Thes. p. 195, *cc.*

P. 223, A. 241. Vgl. über صنوبر u. قضم قريشي (nicht قصم) Ibn 'Awwâm in dem oben I. p. 697, A. 1. citirtem Buche Bd. I. p. 15, Not. 3. u. p. 284.

P. 254, Z. 5 lies Ptolem. st. Plotin.

P. 275, Z. 7 lies IX. 41, 2 st. II. 1, 7.

P. 367. 381 f. 446, §. 36. p. 462, Z. 1. p. 609, Z. 2 ff. p. 650 f. 664 u. 656 (vgl. p. 840 f.). Die an den beiden letzteren Stellen ausgesprochene Vermuthung, dass die von Dimeschqî p. 382 ff. beschriebenen Tempel chaldäische waren, gewinnt auch durch eine Stelle in dem Buche «über die Agricultur der Nabathäer» an Wahrscheinlichkeit, wo Qûthâmî im Vorbeigehen einen babylonischen Tempel erwähnt (I. p. 179), den er بيت الصور العقليّة, «Tempel der vernünftigen Gestalten» nennt. Wir sehen also, dass es in Babylon wirklich Tempel solcher abstracten Wesen gab, wie die von Mas'ûdî, Dimeschqî und Andern erwähnten «Tempel der Vernunft», «der Weltordnung» und dergleichen andere; wir sehen ferner, dass diese Tempel keine Ausgeburten eines harrânischen Neuplatonikers sind, wie wir vermuthet haben (vgl. o. II. p. 650 f.), sondern dass sie wahrscheinlich in Chaldâa existirt haben, da wir nun anderwärts wissen, dass es daselbst in der That derartige Tempel gab. Demnach ist auch die Anmk. 54, p. 727 zu berichtigen, wo ich vermuthet habe, dass Maimonides hier das Buch eines harrânischen Neuplatonikers vor sich hatte und dass die Lesart des Ibn Tibbôn الصور العقليّة nach den analogen Stellen in الجواهر العقليّة zu emendiren sei. Welche Folgerungen man aus der eben mitgetheilten Thatsache, dass es in Babylonien einen «Tempel der vernünftigen Gestalten» gab, hinsichtlich des Ursprungs und des Alters gewisser neuplatonischen Lehren ziehen kann, muss hier unerörtert bleiben.

P. 383, Z. 11 Uebers. lies: Blei, oder etc.

P. 384, Z. 10 ff. U. lies: Sie bringen ihn zu einem ausgehöhlten Behältniss (d. h. zu einer in dem Fussboden des Tempels angebrachten Vertiefung), worüber ein Gitterwerk etc.

P. 413, §. 19, Z. 1 T. ist حلّدث der Handschrift in جلّدث zu ändern.

P. 452 f. §. 4. In dem Buche «über die Agr. der Nabathäer» ist, so weit ich bis jetzt gemerkt habe, an zwei Stellen (Bd. I. p. 125 f. u. Bd. II. p. 393 f.) von Abraham die Rede, von dem es an letzterer Stelle wirklich heisst, dass er in كوثى ربّا (nicht ربّا; vgl. Journ. d. Sav. 1849,

p. 182 f. u. Marâssid II. p. ٥١٩) geboren wurde und dass seine Vorfahren von den Kana'anäern, welche nach langen Kämpfen mit den Chaldäern Babylonien erobert haben, nach diesem Lande verpflanzt wurden. Das aber, was Maimonides hier sonst von ihm mittheilt, habe ich bis jetzt noch nicht gefunden; aber in den beiden erwähnten Stellen hat Abraham einen ganz anderen Character als der biblische Patriarch und ich vermuthe, dass Ibn Wa'hschijah hier wohl irgend einen alten babylonischen Weisen, dessen Name dem des biblischen Patriarchen vielleicht ähnlich klang, zum Abraham gemacht hat. In der That ist in dem erwähnten Buche (II. p. 393 f.) von einem alten chaldäischen Weisen die Rede, den einer der chaldäischen Könige verbrannt hat und dessen Geschichte die spätern Sagen über den biblischen Abraham vielleicht ihren Ursprung verdanken.

P. 453, §. 5, Z. 5 lies ess-Ssâig.

P. 454. Das, was hier von Adam und Noa'h berichtet wird, findet sich in der That an verschienen Stellen des erwähnten Buches, so z. B. das hier von letzterem Gesagte Bd. I. p. 303 f. II. p. 386 u. s. w. — Ib. Z. 15. vgl. p. 724, Anmk. 23. Alle an letzterer Stelle angegebenen Lesarten sind falsch; denn in dem Buche «über die Agr. der Nabath.» steht an den entsprechenden Stellen überall بلد الشمس, «das Land der Sonne»; welche Gegend hiermit gemeint ist, kann ich nicht angeben.

P. 459, §. 11. Das hier Z. 4—15 Mitgetheilte ist nur ein nicht ganz treuer Auszug von der in dem erwähnten Buche Bd. I. p. 102—104 ausführlich berichteten höchst interessanten Geschichte oder richtiger Sage. Der Name des hier erwähnten Propheten ist شباهى الجرمقانى, Schebâhî el-'Garmaqânî, d. h. der Assyrer, der auch sonst in dem erwähnten Buche sehr häufig citirt wird und dessen Name bald سياهى, bald سفاهى u. s. w. geschrieben ist. Die Malvastaude nennt sich an jener Stelle صنم من اصنام عطارد, «eins der Idole des Mercur», eben so wie der Olivenbaum an einer andern Stelle (Bd. I. p. 31 f.), in einem Fragment über Agricultur eines alten Dichters, Namens صلطاى كرناش, von sich selbst sagt: انا صنم زحل الذى من سجد لى فى كل يوم ثلث سجدات وصلى لى ثلث صلوات وقرب لى ثلث قربانات الخ, «Ich bin das Idol des Saturn, welches denjenigen, der sich vor mir täglich dreimal niederwirft, täg-

lich drei Gebete an mich richtet und mir täglich drei Opfer darbringt», so und so belohne. Man sieht daraus, welche Idee dem Baumcultus überhaupt zu Grunde lag, und wir glauben auch, dass die Frage über das Wesen der im Alten Testament so oft erwähnten אֲשֵׁרָה, auf Grund der eben angeführten Stellen, ein für allemal dahin entschieden werden muss, dass damit nichts anderes als irgend ein bestimmter Baum (oder gar irgend eine Pflanze) gemeint ist, der als das Idol und der Repräsentant einer gewissen Gottheit (aber durchaus nicht etwa blos der Astarte) angesehen wurde. Diese Bäume oder Pflanzen wurden nämlich als Repräsentanten gewisser Gottheiten angesehen, durch welche dieselben ihre Offenbarungen an ihre Propheten gelangen lassen. Die im 1. Buche der Könige XVIII. 19 erwähnten נְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה, «Propheten der Ascherah», sind ohne Zweifel eine Art Propheten wie der erwähnte Assyrer Schebâhî (oder wie dieser Name sonst lauten mag), dem die göttlich verehrte Malvastaude im wachenden und schlafenden Zustande Offenbarungen ertheilte. Ueberhaupt muss hier bemerkt werden, dass die alten Babylonier die Bäume, die, wie bemerkt, als Idole gewisser Gottheiten betrachtet wurden, für Wesen ansahen, die mit Bewusstsein und Vernunft begabt sind, was aus sehr vielen Stellen in dem Buche «über die Agr. der Nabathäer» hervorgeht, und dass sie die Idole für vermittelnde Wesen hielten, durch welche die durch dieselben repräsentirten Gottheiten ihre Prophezeihungen an die Menschen gelangen lassen. Uebrigens hoffe ich, das hier über das Wesen der Ascherah Angedeutete in einem besondern Aufsatz ausführlich zu erörtern.

P. 459 f. §. 12. Die Worte Z. 2: «Er forderte» — Z. 4 «ermordet» finden sich nicht in dem Buche «über die Agr. der Nab.» selbst, sondern in einem Zusatze des Ibn Wa'hschîjah Bd. I. p. 213 f., der das hier Gesagte in einem nabathäischen Buche gefunden hat, welches ausschliesslich von der Geschichte des Tammûz handelt (كتاب من كتب النبط فيه شرح قصة تموز). Dagegen findet sich die von Maimonides p. 460 (Z. 1—10) mitgetheilte Stelle in dem erwähnten Werke selbst l. c. p. 212 und lautet wie folgt: وقد ادعى اهل زمان ينبوشاذ ان جميع سكاين الالهة والاصنام ناحت على ينبوشاذ كما ناحت الملكة والسكاين كلها على تموزي (sic) وان الاصنام زعموا اجتمعت من جميع

اقطار الارض الى بيت الاسكول (الاشكال oder الشكول?) ببابل فقصدوا
كلهم هيكل الشمس الى صنم الذهب الاعظم المعلق بين السما والارض
خاصة وان صنم الشمس قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله
اولها ما يليه اصنام الشمس فى جميع البلدان ثم اصنام القمر ثم اصنام
المريخ ثم اصنام عطارد ثم اصنام المشترى ثم اصنام الزهرة ثم اصنام زحل
فجعل صنم الشمس ينوح على تموزى والاصنام تبكى وصنم الشمس يعدد
على تمور ويذكر شرح قصته والاصنام تبكى كلها منذ غروب الشمس الى
طلوعها اخر تلك الليلة ثم طارت الاصنام راجعة الى بلدانها. Qûthâmi
berichtet dann, wie alle Götzenbilder den Tod des Janbûschad in ihren Tempeln die ganze Nacht hindurch gleichfalls beweint und dann die Bewohner der ganzen Gegend von 'Holwân bis zum Tigris mit einer von Donner, Blitz und Erdbeben begleiteten Ueberschwemmung bestraft hätten, weil sie den todten Körper des Janbûschâd vernachlässigt hatten. Darauf theilt Qûthâmi, der kein Strenggläubiger, aber ein grosser Verehrer des Janbûschâd war, noch einige sagenhafte Nachrichten über denselben mit und bemerkt zuletzt: فهذه احاديث
قد دونوها يتلونها فى الهياكل بعقب الصلوات ويبكون وينوحون من ذلك
كثيرا وانى اذا حضرت مع الناس فى الهيكل خاصة فى عيد تموز الذى
يكون فى شهره وتلوا قصته وبكوا فانى ابكى معهم دايما مساعدة لهم ورقة
منى لبكايهم لا ايمانا منى بما يذكرون من ذلك فاما ينبوشاذ فانى اومن
بقصته فاذا تلوها وبكوا ابكيت معهم بكا خلاف بكاىَ على تموزى والعلة فى
هذا ان ينبوشاذ الى زماننا هذا اقرب من عهد تموز فخبره اثبت واصح
وقد يجوز ان يكون بعض قصة تموز صحيحة لكن لبعد زمانه من زماننا
شككت فى بعض خبره. Aus dieser Stelle erfährt man 1) die interessante Thatsache, dass die alten Babylonier in ihren Tempeln nach den abgehaltenen Gebeten Heiligenlegenden, wenn man sich so ausdrücken darf, vorlasen, und 2) dass Janbûschâd, — der ganz bestimmt keine Gottheit, sondern ein Weiser des Alterthums ist, über dessen Leben sich Vieles in dem Buche «über die Agr. der Nabathäer» findet

und dessen agronomische Ansichten daselbst fast auf jeder Seite citirt werden, — eben so wie Tammûz in den Tempeln beweint wurde und dass seine Legenden eben so in denselben nach dem Gottesdienst vorgelesen wurden, wie die des Tammûz. Dadurch aber gewinnt die oben Bd. II. p. 210 (vgl. ib. 219 f. u. 804 f.) von mir ausgesprochene Vermuthung, dass Tammûz (der nicht blos von Frauen, sondern auch von Männern beweint wurde) keine Gottheit, sondern ein Apostel eines neuen Glaubens, etwa wie Buddha, war, und dass er folglich auch mit Adonis nicht identisch ist, sehr an Wahrscheinlichkeit. Haben wir doch das frappanteste Beispiel an Buddha, der nicht einmal Stifter eines neuen Glaubens, sondern nur ein grosser Reformator war, und dennoch sind ihm zahlreiche Tempel erbaut und er wird von vielen Millionen göttlich verehrt. Um so mehr kann man einen ähnlichen Fall bei Tammûz annehmen, der als Märtyrer des von ihm verkündigten und später in jenen Ländern angenommenen Glaubens starb. — Der folgende Satz (p. 460, Z. 10: «Hierdurch — beweinten») steht wiederum in dem erwähnten Zusatze des Ibn Wa'hschîjah.

P. 463, Z. 4 ff. v. u. bis zu Ende des §. Diese Stelle findet sich in dem Buche «über d. Agr. d. Nab.» II. p. 100.

P. 475, §. 30, Z. 14 ff. Auch diese Stelle findet sich l. c. II. p. 430.

P. 605 ff. §. 3. Dieser ganze §. ist eine Abkürzung des eben erwähnten, von Ibn Wa'hschîjah gemachten Zusatzes zu der eben aus dem Buche «über d. Agr. d. N.» mitgetheilten Stelle über Tammûz, und findet sich l. c. I. p. 212 ff. Die wesentlichsten Varianten sind folgende: p. 606, Z. 1 fehlt mit Recht هو. Z. 2 steht dort ...طويكة وقتل وان شهورهم; gleich darauf folgt زعموا قتلات قبيحة بعضها بعقب بعض u. s. w. wie hier Z. 5 ff. — Die Stelle Z. 2 وهو انه bis Z. 5 في اخرها findet sich weiter unten am Ende von p. 213 und am Anfange von p. 214, wo Ibn Wa'hschîjah die christliche Legende vom heiligen Georg erwähnt, nach welcher derselbe einen König aufgefordert hätte, das Christenthum anzunehmen, dieser ihn aber dafür getödtet habe, worauf der Heilige jedoch wieder lebendig geworden, und so hätte dieser König ihn dreimal tödten lassen, bis er zuletzt, nachdem er dreimal wieder lebendig geworden, starb. Darauf bemerkt Ibn Wa'hschîjah: فهذا ما وجدته في كتاب الفلاحة من امره (يعنى امر تموز) ثم وقع الى بعد ذلك كتاب من كتب النبط فيه شرح قصة تموز انه دعا

lies: erwähnt p. ۲۰۰ (154) gelegentlich etc. — Ib. in der Anmk. zu p. 171, Z. 3. Bei Maqrîzî steht zwar بيلحت, es heisst aber بيلخت.

P. 813 in der Anmk. zu p. 214, Z. 6 lies غرين st. غوين.

P. 815 in der Anmk. zu p. 261 lies νηφάλιοι.

P. 817 in der Anmk. zu p. 291, Z. 6 lies فما تركنا منها تاموزًا الخ.

P. 820, Z. 4 v. u. lies Octave st. Octa.

P. 823, Z. 3. 5 u. 6 lies الاقيصر st. الاقصير.

P. 825 in der Anmk. zu p. 363 lies κοτυλίσκους.

P. 827 in der Anmk. zu p. 382, Z. 3 lies Flächen-Lineardarstellung. «Nach dem Urtheile eines von mir befragten Mathematikers sind diese Projectionen jedenfalls auf den Himmelsglobus zu beziehen, der sich auf diese Weise in zehn verschiedenen Lagen darstellte». Fl.

P. 828 in der Anmk. zu p. 395, Z. 3 lies bewachen st. bewahren. — Ib. Z. 7 v. u. lies 397 st. 497. — Ib. «In der Anmk. zu p. 397 hätte ich statt «röthlicher» schreiben sollen lichtbrauner, wie der türkische Kamus sagt, أدم, von menschlicher Hautfarbe, bedeute بغداى اگلى, von der Farbe des reifen Waizenkornes. Für Völker von der gewöhnlichen dunkeln Hautfärbung der Bewohner jener heissen Breitengrade ist ein «waizenfarbiger» Mensch schon ein verhältnissmässig weisser Mensch, und also dem Monde wohl vergleichbar. Eine noch lichtere Hautnuance, oder gar eine candida cutis, möchte dort schwerlich aufzutreiben sein». Fl. — Ib. vorl. Z. lies Schneller st. Schnelle. Ib. l. Z. lies الخمسة.

P. 830 in der Anmk. zu p. 407, Z. 2 lies نصبًا. — Ib. Z. 5 lies: «und sichtbar aufgestellt sind». Fl.

P. 831 in der Anmk. zu p. 411 lies بزعم. — Ib. Z. 2 lies Ansehnlichkeit st. Aehnlichkeit.

P. 832, Z. 8 v. u. lies 530 st. 536.

P. 833, Z. 6 lies 539 st. 636.

P. 834 in der Anmk. zu p. 477 ist Z. 4 «haben» zu tilgen. — Ib. in der Anmk. zu p. 581, Z. 2 lies *feceris*.

P. 835, Z. 9 v. u. lies 602 st. 600.

P. 836 in der Anmk. zu p. 614, Z. 2 lies Z. 6 st. Z. 3.

P. 854, Z. 13 v. u. lies: Abû-'Ga'afar el-Manssûr.



